QUE SAIS-JE ?

La pensée arabe

MOHAMMED ARKOUN
Professeur émérite à la Sorbonne-Nouvelle (Paris III)

Septième édition mise à jour

42e mille

DU MÊME AUTEUR

L'humanisme arabe au IV^e^/X^e^ siècle, 2^e^ éd., J. Vrin, 1982.
Traité d'éthique, 2^e^ éd., Damas, 1988.
Deux épîtres de Miskawayh, éd. critique, Damas, 1961.
Aspects de la pensée musulmane classique, Paris, IPN, 1963.
Lectures du Coran, 2^e^ éd., Tunis, Aleef, 1991.
Pour une critique de la raison islamique, Éd. Maisonneuve-Larose, 1984.
Essais sur la pensée islamique, 3^e^ éd., Éd. Maisonneuve-Larose, 1984.
L'Islam, hier, demain (en collaboration avec L. Gardet), 2^e^ éd., Buchet-Chastel, 1982.
L'Islam, religion et société (en collaboration avec M. Borrmans), Cerf, 1982.
L'Islam, morale et politique, Unesco-Desclée de Brouwer, 1986.
L'Islam, approche critique, J. Grancher, 3^e^ éd., 2002.
Penser l'Islam aujourd'hui, Alger, ENAL, 1993.
Humanisme et Islam. Combats et Propositions, Vrin, 2006.
L'ABC de l'islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques, Grancher, 2007

En arabe :

Ta'rikhiyyat al-fikr al-'arabiyy al-islamiyy, Beyrouth, 1986.
Al-Fikr al-islamiyy : Qirā'a 'ilmiyya, Beyrouth, 1987.
Al-islām : al-Akhlāq wal-Siyāsa, Beyrouth, 1990.
Al-Fikr al-islamiyy : Naqd wa-jtihād, Beyrouth, Dār al-Sāqī, 1990.
Al-islām, asāla wa mumārasa, Beyrouth, 1986.
Min Faysal al-tafriqa ilā Fasl al-Maqāl. Ayna huwa-l-Fikr al-islāmiyy al-mu'āsir ?, Beyrouth, Dār al-Sāqī, 1994.
Al-islām, Urubbā Wal-Gharb : Rihān al-mā'at wa irādāt al-Haymana, Beyrouth, Dār al-Sāqī, 1995.
Qadāyā fi Naqd al-Fikr al-dīnī, Beyrouth, Dār al-Tali'a, 1998.
Al-Fikr al-usūlī wal-stihālat al-Ta'sīl, Dār al-Sāqī, 1999.
Ma'ārik min ajli-l-ansana fi-l-siyāqāt al-irhāmiyya, Dār al-Sāqī, 2001.
Min al-Tafsīr al-mawrūth ilā tahlīl al-khitāb al-dīnī, Beyrouth, Dār al-Tali'a, 2001.
Min Manhattan ilā Baghdad. Ma warā al-khayr wal-sharr, Dār al-Sāqī, 2008.

ISBN 978-2-13-057085-1

Dépôt légal — 1^re^ édition : 1975
7^e^ édition mise à jour : 2008, septembre

© Presses Universitaires de France, 1975
6, avenue Reille, 75014 Paris

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

PRÉFACE

La première édition de ce « Que sais-je ? » remonte à 1975. La stratégie cognitive et la méthodologie transdisciplinaire introduites il y a vingt-sept ans conservent encore leur avance sur ce qui s'écrit, se dit, s'enseigne au sujet de la pensée d'expression arabe et de ses liens avec le fait coranique et le fait islamique. La problématisation que je n'ai cessé d'élargir pour l'histoire critique de cette pensée s'est avérée féconde et surtout intellectuellement pertinente dans la mesure où elle seule permet de rendre compte de l'appauvrissement continu de ses outils d'analyse, de ses horizons de sens, de ses champs d'activité tant pour l'exploration émancipatrice de son passé que pour la maîtrise interprétative des forces idéologiques qui rendent dérisoires ses efforts de transgression des tabous religieux et politiques, de dépassement des cadres traditionnels de la connaissance et de l'action. Ainsi, le travail des concepts de *fait coranique, fait islamique, sociétés du Livre-livre, pensable et impensable, pensé et impensé, critique de la raison islamique, déconstruction du Mushaf, l'avant et l'après des Corpus officiels clos, triangles anthropologiques, psychologie, sociologie, anthropologie historiques, histoire des idées et des systèmes de pensée, mytho-histoire et mytho-idéologie, discours logocentriste et discours prophétique*, etc., permettent non seulement de suivre la genèse des champs disciplinaires, l'évolution des écoles et des doctrines, mais de subvertir épistémologiquement les usages idéologiques, voire fantasmatiques que des forces populistes mobilisées par des activistes « éclairés », font de ce qu'elles nomment l' « Islam » depuis l'irruption de la Révolution dite « islamique » avec Khomeini, en 1979. Les dérives de l'intel-

ligence, l'oubli généralisé de tout l'héritage classique de la pensée arabe présenté dans ce livre, l'ignorance cultivée des apports essentiels de la modernité intellectuelle se sont conjugués pendant les vingt dernières années pour accélérer les expansions sociologiques d'un puissant imaginaire d'un Modèle islamique du Salut de l'humanité contemporaine. Il est vrai que les pressions géopolitiques de l'ensemble nommé « Occident » face à l' « Islam », ont renforcé une résistance politique basée sur la mobilisation d'un imaginaire « islamique » commun. À tout cela s'ajoutent les effets multiplicateurs de l'alliance objective entre les experts interprètes du fondamentalisme « islamique » et les médias qui puisent abondamment dans une littérature pléthorique pratiquement soustraite au contrôle habituel de la communauté scientifique. Aux États-Unis comme en Europe, la science politique exerce depuis les années 1970, un monopole grandissant de l'expertise scientifique sur les questions « islamiques », alors que ses praticiens rivés à la contingence de la durée journalistique, refusent dédaigneusement de prendre en considération les données majeures de la longue durée.

Les conditions d'exercice de la pensée d'expression arabe, turque, iranienne, indonésienne... en relation avec un « Islam » de plus en plus fantasmé et une pensée moderne elle-même en crise et sujette à bien des dérives idéologiques, sont bouleversées, d'une part par une modernité demeurée largement inaccessible et surtout des impensés majeurs pour un grand nombre, d'autre part par les forces incontrôlables d'une mondialisation dont les centres les plus décisifs sont tous localisés en « Occident », cet espace géopolitique, géo-économique et monétaire qu'on ne distingue pas assez de l'espace géohistorique, géoculturel et géospirituel euro-méditerranéen. Les tensions actuelles entre ces deux espaces méritent l'attention des chercheurs en sciences de l'homme et de la société et pas seulement des stratèges des affaires étran-

gères. J'ajoute que les chercheurs qui s'en tiennent à une présentation descriptive et narrative de ces tensions ne permettent pas de *penser* comme il se doit, les enjeux actuels de la construction politique en cours de l' « Islam », non comme un protagoniste parmi d'autres de l'histoire contemporaine, mais comme un ennemi privilégié de l' « Occident », comme l'a été l'URSS jusqu'en 1989. C'est dans cette perspective d'une anthropologie historique et d'une archéologie de la vie quotidienne qu'il faudra bien un jour déchiffrer la programmation politico-religieuse de la tragédie israélo-palestinienne dont les effets ravageurs sur l'exercice de la pensée arabe restent à évaluer.

Pour lire ce « Que sais-je ? » comme un cadre méthodologique et épistémologique d'accueil à des travaux nombreux qui ne sont guère envisagés par les chercheurs, on pourra consulter désormais mon dernier livre *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi Books, London, 2002. J'y examine les nombreux problèmes de *L'impensé dans la pensée islamique contemporaine.* La dialectique du pensable et de l'impensable, du pensé et de l'impensé dans toute tradition de pensée, n'est pas encore prise en compte de façon sérieuse par les historiens de la pensée dite occidentale. Il s'agit de faire place à trois territoires encore négligés de l'histoire générale de la pensée : la sociologie de l'échec d'une œuvre comme celle d'Averroès en contextes islamiques et de sa réussite en suite en contextes chrétiens européens après sa mort en 1198 ; l'épistémologie historique des systèmes de pensée propres à chaque contexte historique et à chaque période d'une évolution non seulement des *épistémès*, mais des postulats qui les organisent ; la psychologie de la connaissance et l'historicité de la raison, de l'imagination, de l'imaginaire, de la mémoire individuelle et collective. On mesurera dans le livre cité la fécondité de ces approches, notamment pour l'étude de la pensée arabe inséparable de la pensée islamique d'hier à demain.

L'événement majeur du 11 septembre 2001 a généré et continue de nourrir une littérature disparate, souvent fantasmatique, dont le trait le plus saillant est l'ignorance délibérée de toutes les données de la longue durée concernant notamment l'histoire et l'anthropologie comparées des religions. Musulmans et non-musulmans s'accordent pour utiliser l'islam comme un Corpus intangible de croyances, de doctrines et de normes divines, sacrées et sacralisantes, donc *ahistoriques*, soustraites à toute critique et à tout changement. Ce monstre idéologique est devenu la Figure historique du Mal absolu contre lequel doivent se mobiliser les forces positives et les valeurs émancipatrices d'un Occident hégémonique. Chez les activistes musulmans, la construction *mytho-idéologique* de ce monstre continue de puiser quelques éléments de légitimation dans le corpus *mytho-historique* de l'ancien Islam classique. Abordés sous cet angle critique, les conflits en cours doivent être lus non comme des chocs des cultures et des civilisations, mais comme des chocs sans précédent de deux *ignorances institutionnalisées*, confortées, nourries à très grande échelle, par la connivence déjà signalée entre des médias tant soit peu soucieux de caution scientifique et des experts arbitrairement promus d'un « Islam » construit avec *les gravats d'un discours social ancien* (Cl. Lévi-Strauss) et des fragments d'une modernité décontextualisée. Il n'est pas exagéré de parler d'une entreprise de perversion de l'intellect à l'échelle mondiale.

Cette perversion gagne de larges pans dans toutes les sociétés ; elle conditionne l'interprétation de soi et de l'autre, un soi victimisé et un autre diabolisé à l'extrême dans une dialectique que tant de « faits » de la vie quotidienne (guerres civiles, violences de quartiers, agressions, groupes dangereux) exaspèrent chaque jour. Dans un désordre sémantique généralisé, les opinions publiques réclament de plus en plus une *parole* qui demeure *absente* même après l'événement du 11 septembre. Les autorités

religieuses, les intellectuels, les chercheurs scientifiques, les écrivains, les artistes, les partis et les décideurs politiques se sont beaucoup exprimés sans parvenir à articuler une parole de dépassement, ouvrant des horizons de sens, d'espérance et d'action humanistes qui transformeraient l'événement en *avènement* d'une politique de l'espérance pour tous les peuples. L'absence d'une telle parole est ressentie plus tragiquement encore dans le monde arabe et musulman pris dans l'engrenage d'une histoire entièrement programmée dans la sphère géopolitique nommée Occident depuis le XIX^e^ siècle. Cette dimension de l'expression des sociétés dépendantes des héritages intellectuels, scientifiques, religieux décrits dans ce « Que sais-je ? », mérite une attention soutenue des chercheurs en sciences de l'homme et de la société. Je ne peux qu'évoquer ici cette nécessité scientifique qui répondrait aux attentes de populations livrées aux forces aveugles en travail dans les grands processus de mondialisation. Dans mon *Unthought* déjà cité, j'aborde longuement ces problèmes de *stratégie cognitive* pour prendre en compte l'analyse de tragédies collectives où se mêlent les rivalités séculaires pour le contrôle d'un même capital symbolique monothéiste et d'un espace méditerranéen dont l'histoire réelle reste à réécrire entièrement. À cela s'ajoutent les diverses contraintes de la mondialisation avec leurs effets multiplicateurs sur les dérives idéologiques et les processus de régression sociale, culturelle, spirituelle, morale, éducative, notamment dans la logosphère arabe depuis les années 1970.

Bernard Lewis, un des constructeurs les plus efficaces, les plus lus, les plus écoutés de l'imaginaire occidental sur l' « Islam » avec un I majuscule et sur la « mentalité musulmane », vient de publier sous le titre *What Went Wrong ? The Western Impact and Middle East Response* (Oxford University Press, 2002), un de ses *best sellers* les plus lourds de significations pour tous les protagonistes engagés à des titres divers dans l'événement du 11 sep-

tembre. Le livre témoigne clairement, en effet, de la persistance d'une dimension intellectuelle majeure qui explique l'expansion de l'impensé dans l'histoire contemporaine non seulement dans la logosphère arabe, mais aussi dans cet Occident qui exerce le monopole de la décision politique et économique dans le monde, tout en contrôlant les conditions d'homologation de toute activité intellectuelle et de toute connaissance scientifique. C'est ainsi que depuis le XIX[e] siècle, ce qu'on a appelé l'Orientalisme a imposé un regard de la raison, une écriture de l'histoire, de la sociologie, de l'ethnographie, de la critique littéraire et des arts dans le vaste domaine de l'islam et des sociétés travaillées par le fait islamique. Cette intervention a été d'autant plus décisive jusqu'à nos jours que la pensée arabe a connu une longue période de discontinuités, de rétrécissement du champ intellectuel, de reproduction scolastique du XIII[e] au XIX[e] siècle. Elle n'a pu de ce fait produire un travail scientifique critique sur elle-même qui eût forcé les chercheurs et interprètes occidentaux à entrer en débat fécond avec des esprits également engagés dans la quête d'une connaissance contraignante pour tous, même sur le fait religieux. Le *best seller* de B. Lewis s'inscrit très exactement dans cette continuité d'un magistère intellectuel et scientifique qui n'a pas encore suscité du côté arabe et islamique une critique homologable par les instances académiques incontournables de l'Occident. Il y a *best seller* parce que l'auteur sait entretenir l'illusion d'une connaissance historique objective pour déchiffrer le 11 septembre. La majorité des lecteurs ignorent l'existence d'un imaginaire occidental construit de longue date par une écriture événementielle de l'histoire de l' « islam », indifférente aux élargissements du territoire de l'historien depuis l'intervention de l'École des Annales notamment. Dès les années 1950, B. Lewis a commencé à jouer le rôle de grand Mufti des affaires islamiques pour la conscience occidentale : il intervient dans des écrits de

circonstance avec l'autorité de l'historien érudit pour « expliquer » les grands déréglements et errements anciens et actuels dans les sociétés dites musulmanes. En lisant son dernier livre, l'idée d'écrire une *Critique de la Raison « occidentale » depuis 1945*, s'est imposée à moi de façon plus irrésistible encore que lorsque je m'appliquais à concentrer la critique sur ce que j'ai appelé la *Raison islamique*. Ce projet ne vise pas seulement à révéler les impensés accumulés dans la pensée dite occidentale à l'égard notamment de ce qu'il a construit sous les noms « d'Islam » et de « monde arabe » ; il s'agit aussi de mesurer les dérives idéologiques inavouées, dissimulées sous les attributs formels de scientificité, dans les sciences sociales et politiques appliquées à l'exploration de cet Islam devenu indéchiffrable à force d'être manipulé tant par les musulmans que par ses interprètes occidentaux. Tout reste à repenser, à réécrire, à revisiter sur l'islam comme religion, système de croyances et de non-croyances, tradition de pensée, déploiements interculturels dans le monde, levier des imaginaires mytho-historiques et mytho-idéologiques, force de soulèvement historique des masses populaires partout abandonnées aux pratiques de *« la pensée sauvage »*, et surtout comme horizon d'action historique dans le cadre de ce qui continue de fonctionner comme une *Histoire du salut eschatologique* totalement coupée de son *éthos* prophétique par des idéologies de combat sans horizon de sens, ni d'espérance simplement politique.

On peut alors mieux mesurer les expansions idéologiques, les démissions intellectuelles de la pensée d'expression arabe depuis que les combats de libération politique ont imposé leur priorité sur la nécessaire prise en charge *critique* des apports les plus féconds de la recherche scientifique et de la modernité émancipatrice. Diverses voix continuent d'affirmer la primauté de l'arabe comme voie d'accès aux textes fondateurs de la foi musulmane, sans confesser que la raison arabe indis-

sociable de son horizon islamique du sens, a cessé depuis des siècles de gérer l'histoire politique des peuples et *a fortiori*, le devenir intellectuel, spirituel, éthique de l'islam comme religion. Cumulant l'arrogance idéologique et les ignorances les plus scandaleuses, la plupart des régimes postcoloniaux ont aggravé les processus de régression sociale, intellectuelle, culturelle et politiques dans les pays qu'ils sont censés libérer. À cet égard, il est nécessaire d'ajouter à ce « Que sais-je ? » un chapitre qui couvrirait la période cruciale de 1970 à 2008. En fait, un tel chapitre fournirait la matière d'un riche volume de la collection. En attendant que ce volume soit disponible, les lecteurs intéressés peuvent se reporter à l'ample bibliographie critique réunie à la fin de mon *Unthought in Contemporary Islamic Thought*.

Plus généralement, pour approfondir ou préciser des thèmes ou des références trop rapidement évoqués, le lecteur peut consulter les quatre livres suivants récemment publiés : M. Arkoun, *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Vrin, 2006 ; M. Arkoun, *L'ABC de l'islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*, Grancher, 2007 ; *Histoire de la littérature arabe moderne*, t. 1 : *1800-1945*, sous la dir. de B. Hallaq et H. Toelle, Sindbad-Actes Sud, 2007 ; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Le Seuil, 2006.

Chapitre 1

LE FAIT CORANIQUE

Le fait coranique est un événement linguistique, culturel et religieux qui partage le domaine arabe en deux versants : le versant de « la pensée sauvage » au sens défini par Cl. Lévi-Strauss et celui de la pensée savante. Ce partage est généralement décrit par les historiens d'un point de vue chronologique linéaire : *avant* le Coran, on parle de gentilité *(Jâhiliyya)*, c'est-à-dire d'une société polysegmentaire caractérisée linguistiquement par la diversité des dialectes, religieusement par le paganisme (= « les ténèbres de l'ignorance » selon une vision théologique fondée sur une fausse interprétation du concept coranique de *Jâhiliyya)* ; *après* le Coran, on décrit la montée irrésistible de l'État islamique fondée à Médine, en 622, par Muḥammad et l'épanouissement corrélatif d'une langue et d'une culture savantes (= « la Lumière de l'Islam » selon le schéma théologique).

La vérité est que les sociétés polysegmentaires, les dialectes et les cultures populaires correspondantes, les croyances et les visions mythologiques n'ont jamais cessé de coexister, dans tout le domaine arabe-islamique, avec un État, une culture, une religion unificateurs, centralisateurs, rationalisants. Pour avoir une vue complète et équilibrée de la pensée arabe, il faudrait donc décrire ses deux modes d'existence qui n'ont cessé d'interférer, de se conditionner au cours de l'histoire. Malheureusement, « la pensée sauvage » nous est beaucoup moins connue que la pensée savante parce que celle-ci a régulièrement dénigré, discrédité, ignoré celle-là. « La pensée sauvage », jusqu'à nos jours, n'a guère profité de la fixation

de ses créations, de ses données par l'écriture ; pour l'étudier, il est donc nécessaire d'emprunter la voie ethnographique qui ne compte pas encore beaucoup de partisans ni parmi les chercheurs arabes, ni parmi les Occidentaux. On préfère la méthode historiographique adaptée à l'exploration de la culture savante qui a toujours monopolisé l'intérêt des élites cultivées et dirigeantes.

Si l'on se résout, ici, à ne considérer que le versant de la pensée savante, c'est à la fois par manque de place et par souci d'éviter la juxtaposition de deux enquêtes habituellement séparées. On retrouvera, cependant, au chapitre IV, le problème de la constante interaction entre culture savante et culture populaire.

On s'en tiendra donc, pour définir le fait coranique, aux données qui aideront à mieux comprendre les développements ultérieurs de la pensée élaborée. On examinera brièvement les trois points suivants :

– Histoire critique du texte reçu sous le nom de Coran.

– Définition linguistique de la notion de Parole de Dieu.

– La signification de la fonction prophétique.

I. – Histoire critique du texte coranique

Par histoire critique, nous n'entendons pas seulement les recherches pour l'établissement d'une édition critique du texte coranique ; nous visons aussi la récapitulation des multiples lectures – au sens linguistique actuel – suscitées par ce texte depuis sa manifestation.

Les savants musulmans ont été préoccupés, à des degrés divers, par ces deux tâches. Un érudit tardif, Al-Suyûṭī (cf. *infra*, p. 13, n. 1), a composé un tableau très suggestif des travaux accomplis dans les deux directions. Ce sont, cependant, les arabisants occidentaux et, notamment, l'école allemande, qui ont poussé le plus

avant les recherches philologiques sur le texte coranique. Les résultats acquis ont été utilisés avec rigueur, par R. Blachère dans son *Introduction au Coran* et sa traduction[1].

Les recherches linguistiques contemporaines obligent à reprendre la question dans une perspective plus large que celle de la philologie classique. Celle-ci s'est contentée de la notion étriquée d'un texte qui ne peut avoir qu'un sens, comme disait Renan, par exemple. Or, avant d'être un texte graphiquement fixé, le Coran a été une parole ; et il est resté une parole liturgique jusqu'à nos jours. Faire l'histoire critique du Coran revient ainsi à reconstituer le corpus authentique de *tous* les énoncés communiqués par Muḥammad sous le nom de « Révélation » *(tanzīl, waḥy)*.

Les musulmans sont unanimes à considérer, au moins depuis le IV^e^/X^e^ siècle, que les énoncés recueillis dans la Vulgate officielle constituée dès le califat de ʿUthmân (644-656) représentent la totalité de la Révélation. Cette position traduit l'adhésion à une situation de *fait*, non de *droit* ; elle minimise la gravité et la complexité des circonstances politiques, sociales et culturelles à travers lesquelles la volonté officielle (les califes omeyyades, puis abbasides face à l'opposition protochī'ite, puis chī'ite) a imposé une version « orthodoxe » de la Révélation. La constitution et le triomphe de cette version sont inséparables du drame de la « grande Querelle » *(al fitna al-kubrā)* et de ses suites. Rappelons rapidement les problèmes que doit affronter, aujourd'hui, toute histoire critique du texte coranique.

1 / La recension de ʿUthmân a entraîné un certain nombre de décisions regrettables : destruction des corpus individuels antérieurs et des matériaux sur lesquels avaient été consignés certains versets ; réduction arbi-

1. Voir désormais *Encyclopaedia of the Qur'ān*, éd. J. Mc Auliffe, Leiden, 5 vol., Brill, 2006.

traire des lecteurs à cinq ; élimination de la très importante recension d'Ibn Mas'ûd, un Compagnon respecté dont le corpus a pu être, cependant, conservé à Kûfa jusqu'au Xe siècle. En outre, l'insuffisance technique de la graphie arabe rendait indispensable le recours aux lecteurs spécialisés, c'est-à-dire au témoignage oral.

2 / Dans quelle mesure, la décision du gouverneur d'Irak, Al-Ḥajjâj, de fixer l'orthographe de la recension 'uthmânienne, a entraîné de nouveaux choix morphologiques et syntaxiques qui affectaient nécessairement le sens ? Les versions chi'ites qui, à l'époque, constituaient le fondement « idéologique » de l'opposition au pouvoir officiel, étaient-elles toujours visées par ces choix ?

3 / Au début du IVe/Xe siècle, deux partisans d'un recours libre à toutes les lectures traditionnelles, Ibn Muqsim (mort 965) et Ibn Channabûdh (mort 939), sont condamnés par un jury de docteurs « orthodoxes ».

À cette époque, pourtant, les Chi'ites favorisés par les Bûyides, auraient pu faire valoir leurs propres données. Il faut croire qu'une situation irréversible était déjà créée par trois siècles de vigilance officielle. On est parvenu au seuil politico-religieux à partir duquel une solidarité de fait entre Sunnites et Chi'ites, s'imposait pour défendre le caractère intangible d'un texte commun. L'historien peut, dès lors, retenir la définition opératoire suivante :

Le Coran est un corpus *fini* et *ouvert* d'*énoncés* en langue arabe auxquels nous ne pouvons avoir accès qu'à travers le *texte* graphiquement fixé après le IVe/Xe siècle. La totalité du texte ainsi fixé a fonctionné simultanément comme une *œuvre* écrite et comme une *parole* liturgique[1].

Cette définition insiste sur le passage de la parole au texte ; elle fixe l'attention sur la forme réellement transmise qui a servi de base à l'élaboration de toute la pensée arabo-islamique. En outre, la forme transmise est pré-

1. Pour un commentaire détaillé de cette définition, cf. M. Arkoun, Lecture de la Fâtiḥa, in *Lectures du Coran*, 2e éd., Tunis, 1990.

sentée non comme un texte relevant de la seule approche philologique, mais comme un texte *renvoyant à un langage religieux*. Or, celui-ci s'épanouit sur trois plans solidaires : le culte (gestes, rites, récitations comme moyens d'expression de l'âme religieuse) ; la loi (institutions, droits des hommes, droits de Dieu) ; la pensée (théologie, éthique, mystique, exégèse, sciences auxiliaires). Il y a eu effectivement une impressionnante expansion du discours coranique sur tous ces plans, ainsi qu'on le verra. L'âme religieuse vit de façon indivise l'acte de prière ou de pèlerinage, l'acte d'obéissance à la Loi *(charîa)* et l'acte de réflexion sur les significations de la Parole révélée. Pour mieux éclairer cette attitude profonde qui commandera toute la pensée arabo-islamique classique, il nous semble utile de rassembler quelques indications sur deux concepts organisateurs du fait coranique : la Parole de Dieu et la fonction prophétique.

II. – La notion de Parole de Dieu

Notre définition du Coran permet d'étudier la notion de Parole de Dieu en tant qu'objet linguistique. On se demandera par quels procédés proprement linguistiques et littéraires, le discours coranique structure un rapport perception-conscience centré sur un Dieu Vivant, Créateur, Transcendant. C'est un fait bien connu que les contemporains de Muḥammad ont été frappés et vite subjugués par la forme insolite de la Parole transmise au nom de Dieu. La facture littéraire de cette Parole est présentée dans le Coran même comme inimitable :

« Dis : si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien qui lui ressemble » (XVII, 88).

Ainsi, le Coran utilise la conscience linguistique arabe pour instaurer une nouvelle conscience religieuse. Voilà pourquoi la théologie utilisera plus tard toutes les res-

sources de la critique littéraire pour imposer le fameux dogme du caractère inimitable, donc miraculeux du Coran (*I'jâz*). En faisant appel, aujourd'hui, au nouvel apport de la linguistique pour définir la notion de Parole de Dieu, on ne fait donc qu'appliquer une attitude constante de la pensée arabo-islamique. Cependant, la méthodologie linguistique actuelle a une valeur d'ascèse intellectuelle : elle exclut toute intervention de présupposés théologiques ou philosophiques.

On peut repérer trois niveaux de fonctionnement littéraire du discours coranique : un niveau métaphorique ; un niveau narratif ; un niveau stylistique. Ces types d'expression se déploient dans deux cadres généraux qui constituent *l'unité* du discours coranique en tant que *forme-sens*[1] : la structure des relations de personne ; le cadre spatio-temporel de la représentation. On ne pourra donner ici que quelques brèves indications en commençant par l'examen des cadres unificateurs.

1. **La structure des relations de personne.** – Selon E. Benvéniste, on entend par discours « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et, chez le premier, l'intention d'influencer l'autre en quelque manière »[2]. Parlant de « la subjectivité dans le langage », le même auteur écrit (p. 260) : « Elle se définit non par le sentiment que chacun éprouve d'être lui-même..., mais comme l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble et qui assure la permanence de la conscience. » Le langage est donc le lieu d'émergence de l'être de l'*ego* qui a « toujours une position de transcendance à l'égard de *tu* » ; les positions

1. Sur cette notion et sur tout ce qui va suivre, cf. M. Arkoun, Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ?, in *Lectures du Coran*, *op. cit.* ; Id., Le problème de l'authenticité divine du Coran, *ibid.* ; Id., Lecture de la Sourate XVIII, *ibid.*

2. *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 242.

pouvant, cependant, s'inverser grâce à la relation de dialogue où *ego* et *tu* sont nécessaires l'un à l'autre.

À la lumière de ces réflexions, lisons ces courts versets :

– « Dis : "je me réfugie auprès du Seigneur des hommes..." (CXIV, 1) ;

– « Prêche ! au Nom de ton Seigneur qui a créé... (XCVI, 1) ;

– « Un Coran que Nous avons fractionné en fragments pour que tu l'énonces devant les hommes... dis : " croyez en lui (ce Coran), ou n'y croyez pas" » (XVII, 107).

La totalité du discours coranique fait apparaître ainsi trois protagonistes : un locuteur-auteur *(qâ'il)*, un allocuté-énonciateur (Muḥammad), un destinataire collectif (les hommes).

Le locuteur se manifeste par l'emploi constant d'un pluriel de majesté (Nous), de l'impératif, du vocatif, de l'avertissement, de la sentence, etc. Il remplit tout l'espace par l'expression d'une Volonté toute-puissante, d'une Science infinie, d'une Maîtrise souveraine sur l'homme, les mondes, le sens. Le nom propre Allah revient 2 697 fois. Tout ce qu'Il dit concourt à l'affirmation de sa Transcendance, de l'Unité impérieuse de Son Être par rapport au *tu* interpellé ; mais Il vise par là à élever le *tu* au rang d'un *je* conscient de sa propre unité psychique articulée à celle du locuteur. C'est donc un être vivant qui émerge, se laisse approcher et, finalement, se donne dans sa Parole : redire cette Parole, c'est s'approprier d'une certaine façon l'être qui s'y dit.

L'allocuté n'est pas le transmetteur passif des énoncés qui lui sont communiqués. L'emploi obligatoire, en arabe, du style direct après le verbe *dire (qâl)*, permet à l'allocuté de se comporter en locuteur soit à l'égard du locuteur-auteur (comme dans CXIV, 1), soit à l'égard des destinataires (comme dans XVII, 107). Le passage de la fonction d'allocuté à celle de locuteur signifie une

prise en charge du discours, donc une promotion dans l'ordre de l'être qui se dit dans ce discours. En outre, les énoncés coraniques obéissent à une syntaxe telle que tout énonciateur – comme Muḥammad – se trouve linguistiquement dans la même situation de locuteur lié par ce qu'il dit. On touche ainsi à un trait distinctif du langage coranique qui est *performatif*. Chaque fois que je prononce un verset, j'accomplis *ipso facto* l'acte visé par mon énoncé soit parce que je réactualise le *Je* du locuteur-auteur, soit parce que j'engage mon propre *je*. En d'autres termes, les destinataires du message peuvent devenir eux-mêmes des locuteurs qui participent, à des degrés divers au *Je* du locuteur-auteur[1].

2. **Le cadre spatio-temporel de la représentation.** – Toute perception donne lieu à une représentation mentale par référence à un espace et à un temps déterminés. Le Coran sélectionne dans l'Univers créé et dans l'Histoire conduite par Dieu, les objets et les notions dignes d'être perçus ; il circonscrit, en même temps, la perception dans des coordonnées spatio-temporelles précises.

L'univers est un réservoir de signes (*'āyāt*) qui manifestent la Puissance créatrice de Dieu et la Sollicitude du Créateur pour l'homme. Les cieux, le soleil, la lune, les étoiles, la terre, le tonnerre, la pluie, les montagnes, la mer, la végétation, les animaux, etc. : tout est donné à percevoir non comme des êtres et des phénomènes physiques concrets, mais comme des *témoignages*. Il s'agit de faire mesurer à l'homme l'infinie distance entre son incapacité à produire aucun de ces êtres et la Puissance ordonnatrice qui, seule, fait exister l'Univers tel qu'il est. Le discours coranique instaure, donc, un *regard* de la conscience sur le monde extérieur, mais ne propose pas une

1. Pour des analyses plus détaillées, cf. Lecture de la Fātiḥa, *op. cit.*, et Lecture de la Sourate XVIII, *op. cit.*

connaissance de ce monde, comme tout un courant apologétique le soutient. En effet, l'homme est rehaussé dans la conscience de soi en même temps qu'il lui est donné de découvrir sa faiblesse face à l'Univers. L'homme est désigné comme « le vicaire de Dieu sur terre » (II, 28) ; l'Univers entier est, d'une certaine façon, « mis à son service » (XIV, 37). Ce privilège traduit une grâce *(fadl)* qui, en retour, exige une reconnaissance *(chukr)*.

La vision du temps de l'Histoire spirituelle vient donner un *sens* (= une direction et un complément de signification) à cette perception de l'espace. Tout le discours coranique réfère à trois temps hiérarchisés : le temps de cette vie immédiate, ou temps court de la mise à l'épreuve de l'homme par Dieu ; le temps de la mort dont la durée est indéterminée ; le temps de la Vie éternelle vers lequel est tendue toute la création. La valeur du passé et du présent de l'homme dépend strictement de leur lien avec le temps eschatologique ; ainsi les peuples anciens ont été détruits, voués aux malheurs, ou, au contraire, secourus dès cette vie, selon qu'ils subordonnaient, ou non leurs conduites à l'Avenir eschatologique.

Le temps de la mort est celui du passage du temps court au temps infini. Il est essentiellement qualitatif, comme les autres ; il marque la fin du Pacte *('ahd, mithâq)* qui, dans le temps court, liait Dieu à chaque homme ; le début de l'accomplissement des « promesses et des menaces » qu'impliquait le Pacte. En définitive, l'espace et le temps s'inscrivent eux-mêmes dans le cadre *concret* du Pacte qui, dès le début de la création, situe Dieu et l'homme dans une réciprocité de perspectives. Ce sont justement les modalités et les exigences de cette réciprocité de perspectives que la Parole de Dieu vient rappeler à des intervalles de temps plus ou moins longs (*fatra*, ou cycle de la prophétie).

3. **Les procédés littéraires.** – Il ne saurait être question ici d'une étude littéraire approfondie du Coran. Si l'on

veut tenir compte des orientations nouvelles suggérées par les « poéticiens »[1], on se trouve dans la nécessité d'engager une *re-lecture* à la fois critique et fondatrice : critique, car on ne peut se détourner des lectures antérieures sans en avoir dévoilé toutes les significations ; fondatrice, car il s'agit de contribuer à l'élaboration d'une poétique qui englobe le langage religieux.

Ce travail a commencé sur la Bible et les Évangiles. Le Coran reste exclu, comme d'habitude, du champ de la recherche novatrice. C'est pourquoi il nous a paru utile d'entraîner le lecteur dans des chemins malaisés, mais inévitables. Il nous semble non moins opportun de préférer l'abstention à un exposé qui reprendrait les lieux communs dont il s'agit justement de nous délivrer[2].

III. – La fonction prophétique

La notion de prophétie est une dimension constitutive du fait coranique qui étend au domaine arabe une catégorie essentielle de la Révélation judéo-chrétienne. Deux écueils sont à éviter lorsqu'on veut saisir cette dimension dans sa fonction motrice et directrice de la pensée arabo-islamique : l'attitude positiviste qui tend à minimiser l'importance de l'expérience religieuse ; l'attitude piétiste qui néglige toute référence à l'histoire et s'en tient au culte fervent d'une Figure symbolique sacralisée. Ainsi, l'historiographie occidentale n'a guère exploité la valeur documentaire de la littérature hagiographique où se dévoilent les procédés et les degrés de transfiguration du personnage historique en un personnage mythique ; où l'on peut saisir, par conséquent, les contenus de conscience qui nourrissent la pensée et motivent les condui-

1. Cf. M. Meschonnic, *Pour la Poétique*, I, II, III, Gallimard, 1970-1973.

2. Cf. provisoirement M. Arkoun, Comment lire le Coran ?, in *Lectures du Coran*, *op. cit.*

tes. De son côté, la ferveur religieuse a fini par arracher le Prophète au milieu de vie où se sont déployées sa puissance mobilisatrice, son énergie créatrice, son action concrète sur les hommes et les événements.

Nous verrons comment une philosophie prophétique s'est efforcée de poser et de résoudre les problèmes inhérents à la fonction de Prophète-Envoyé telle qu'elle a été exercée par Muḥammad. Retenons déjà quelques traits qui enrichiront notre définition du fait coranique.

L'essence de la fonction prophétique, selon le Coran et la vie de Muḥammad, réside dans un solide équilibre entre l'expérience religieuse et l'action historique. Tout acte concret accompli par le Prophète ouvre aux hommes une espérance. Qu'il s'agisse d'une bataille contre des ennemis de Dieu, d'une décision politique ou juridique, d'une transformation du vieux culte ou des rapports sociaux : toute initiative est justifiée par la visée d'un au-delà non seulement de l'événement circonscrit dans le temps et dans l'espace, mais de l'esprit qui la conçoit et l'exécute. C'est là le sens de la Révélation qui « descend » chaque fois que le Prophète engage, par une décision, l'avenir spirituel de la communauté à travers une situation contingente. Ceux qui ironisent en disant que Dieu intervient, parfois, à point nommé pour rétablir l'autorité de son Prophète négligent l'essentiel : la parfaite « homogénéité du dire et du vécu » qui caractérise fondamentalement la fonction prophétique. Qu'il précède le vécu, ou qu'il l'exprime après coup, le dire transcende et universalise le cas particulier. Ou bien il prend la forme aphoristique et alors il suggère plus qu'il ne définit, il ouvre des perspectives plus qu'il ne trace une seule voie, il donne à penser et à imaginer plus qu'il n'explicite ; ou bien il gomme les données singulières d'un ici et d'un maintenant pour inscrire la norme dans les coordonnées spatio-temporelles décrites ci-dessus. Un des exemples les plus significatifs à cet égard, est fourni par les versets interdisant l'usure : le lieu (Médine) et les cir-

constances politiques et économiques précises (refus des juifs d'apporter une contribution financière sollicitée par Muh'ammad) sont effacés ; il ne reste que des énoncés intemporels opposant ceux qui amassent avidement des profits qui ne serviront à rien lors du Jugement dernier, à ceux qui consentent des aumônes que « Dieu fera fructifier » (cf. II, 275-276 ; III, 127-128, etc.).

Ainsi, le Prophète maintient dans l'histoire immédiate l'exigence d'un témoignage spécifique : il est le témoin du divin auprès des hommes et des hommes auprès de Dieu. Il est, sans cesse, présenté dans le Coran comme l' « Annonciateur de la Bonne Nouvelle », l' « Avertisseur », le « Guide », l' « Intercesseur », l' « Ami », l' « Élu », le « Transmetteur de la Parole » de Dieu... Le Prophète reproduit donc, devant les hommes, une structure trinitaire caractéristique de la Révélation judéo-chrétienne : Dieu transcendant se révèle dans le Verbe par l'intermédiaire d'un messager témoin. Muḥammad a la particularité d'être à la fois envoyé *(rasûl)* et prophète *(nabî)*. L'envoyé entretient avec Dieu une relation plus intime que le prophète : il a la charge expresse de communiquer une Parole dont la forme et le sens sont articulés par Dieu Lui-même et dont la fructification incombe au prophète et à ses successeurs légitimes.

Il faudra se souvenir de ces précisions pour comprendre la portée religieuse et psychologique de la théorie chî'ite de l'Imâmat. Dire que le successeur du Prophète-Envoyé doit être son « héritier spirituel », c'est exactement vouloir perpétuer, dans l'histoire immédiate, l'exigence du témoignage spécifique porté par Muḥammad. C'est aussi distinguer fermement le *fait coranique* du *fait islamique*, c'est-à-dire la dimension religieuse des institutions, de la culture, des codes éthico-juridiques qui l'expriment historiquement.

Concluons ce trop bref chapitre par une dernière remarque. Le lecteur qui s'attendait à une présentation thématique du contenu du Coran sera déçu. Ceux qui

prétendent réduire à un exposé systématique, conceptuel, linéaire, un texte libre, « désordonné », éclaté en milliers d'unités textuelles, commettent un contresens linguistique grossier. On ne peut transposer un langage de structure mythique dans un simple langage dénotatif sans appauvrir à l'extrême un système complexe de connotations. Il est nécessaire, comme nous l'avons dit, de passer par l'analyse littéraire qui suppose elle-même une sémiotique du langage religieux[1].

1. Pour les développements et les justifications qu'exigent les questions évoquées trop allusivement dans ce chapitre, nous prions le lecteur de se reporter à notre ouvrage *Pour sortir des clôtures dogmatiques*, Paris, 2007.

Chapitre II

LA FORMATION DE LA PENSÉE ARABE

Il est difficile d'assigner des limites chronologiques précises à la période de formation de la pensée arabe. En effet, dans le Coran, déjà, la pensée arabe s'affirme sous forme de jets puissants, d'intuitions fécondes, de percées inattendues, d'audaces encore inexpliquées. Et jusque vers 900-950, des œuvres témoignent encore d'indécisions, de formulations inchoatives, d'un esprit de recherche. Inversement, on peut désigner, dès 850, les premières systématisations doctrinales, les premières écoles qui vont faire passer la pensée de la phase de réflexion personnelle libre, de quête ouverte du sens, à celle du culte des modèles classiques.

En attendant que des critères pertinents soient définis pour reconsidérer la périodisation habituellement retenue, on conviendra, ici, que la période de formation commence en 632 et se poursuit jusque vers 950. La « Révolution abbaside » représente, à coup sûr, un grand tournant pour l'histoire politique et sociale ; mais, pour l'exercice de la pensée, elle ne fait qu'aviver des problèmes déjà posés, accélérer des processus commencés dès 632-750.

L'approche historique critique de la période ainsi délimitée, n'a commencé à s'imposer qu'à partir du XIX[e] siècle grâce à l'érudition « orientaliste ». Celle-ci n'a pas manqué de susciter la méfiance et la contestation des musulmans qui demeurent attachés à une représentation plutôt mythique des « débuts de l'Islam ». Les recherches

les plus récentes tendent à dépasser l'opposition trop rigide longtemps maintenue entre une histoire positiviste attentive aux seuls faits attestés par des documents « authentiques » et une histoire pieuse qui transgresse les limites concrètes de l'espace et du temps. Le mythe est un des modes d'expression de vérités vécues par des collectivités ; comme tel, il doit être intégré dans une histoire *compréhensive*, visant la reconstitution à la fois exhaustive et explicative du passé. Ainsi, la transfiguration par des consciences croyantes, des personnages et des événements intervenus au cours des deux premiers siècles de l'Hégire (= VII^{e}-VIII^{e} siècles apr. J.-C.), doit constituer un chapitre important de l'histoire de la pensée arabo-islamique.

Notre exposé portera donc sur les points suivants :

I) La vision musulmane traditionnelle ; II) La genèse du fait arabo-islamique :

- cadrage historique des premières compétitions (632-750) ;
- les premières discussions doctrinales ;
- l'impact de la pensée grecque (750-900) ;
- la tension sunnite-chi'ite.

I. – La vision musulmane traditionnelle

Voici comment le penseur hanbalite Ibn Taymiyya (m. 1328) résume cette vision telle qu'elle s'est imposée à partir du IX^{e} siècle :

« Cette classe (= les Compagnons du Prophète) avait pour elle la puissance de mémorisation, l'intelligence pénétrante en matière de religion, la clairvoyance en herméneutique. Elle fit ainsi jaillir des textes sacrés, des fleuves de science et en a extrait les trésors, jouissant en cela d'un entendement singulier... Cet entendement est comme le fourrage et l'herbe que fait pousser la bonne terre ; c'est par lui que cette classe se distingue de la seconde classe, c'est-à-dire celle qui a conservé les

textes, qui avait pour souci de les conserver et de les fixer exactement. On s'est ensuite adressé à elle et on a reçu d'elle les textes pour en extraire et en mettre au jour les trésors... » (*Naqd' al-mantiq*, p. 79).

On voit nettement comment l'idéalisation de la Génération-Témoin de la Révélation élimine pratiquement la perspective historique. Toute la Vérité connaissable, tous les enseignements « orthodoxes » de l' « Islam », tous les prototypes de la conduite religieuse, de l'action humaine, de l'organisation politico-sociale sont concentrés et parfaitement définis dans l'*Âge fondateur*, dans les Textes-Sources-Modèles (Coran, Traditions prophétiques nommées *ḥadîth* ou *sunna*) idéalement compris, interprétés par la Génération éminente des *Compagnons*, puis recueillis et transmis scrupuleusement par la génération des *Suivants* et les générations successives de pieux Docteurs. Cette suite ininterrompue de témoins irréprochables rend possible la notion d'un Islam authentique connu dès ses origines, perpétué par les fidèles contre les déviations, les déformations, les mutilations introduites au fil des siècles par les « sectes » hérétiques. Conformément à un *hadîth* très souvent cité, Muḥammad a lui-même annoncé l'éclatement de sa Communauté en 73 sectes : toutes iront en Enfer, sauf une qui sera sauvée parce qu'elle aura suivi scrupuleusement sa *Sunna*, c'est-à-dire *tous* ses enseignements et *toute* sa pratique. Ce groupe de vrais fidèles prit le nom de « partisans de la Tradition prophétique et de la Communauté = *ahl al-sunna wal-jamâ'a* ». De là vient l'appellation *sunnites* en français.

Comme dans tous les grands mouvements idéologiques, de nombreux groupes se sont dressés contre les musulmans sunnites pour leur contester la prétention à détenir et à perpétuer l'Islam vrai. Nous aurons à parler des Khârijites et des Chi'ites en particulier. Il convient de retenir que chaque groupe se présente comme l'unique détenteur de l' « orthodoxie » ; mais tous entretiennent

un même rapport avec l'*Âge fondateur* en mettant en œuvre les postulats suivants :

a) La Révélation coranique contient tout ce que l'homme doit savoir sur sa propre destinée, sur autrui, l'histoire, le monde, Dieu.

b) Muḥammad a explicité par la parole et par l'action le sens exact de la Révélation ; sa vie constitue ainsi un Modèle parfait que tout fidèle doit s'efforcer d'imiter.

c) La vie de Muḥammad et son enseignement sont connaissables grâce à la transmission inattaquable qu'en ont assurée les Compagnons, les Suivants et les Docteurs (selon les Sunnites) ; ʿAlī ibn Abī Ṭālib (m. 661) et les sept premiers Imâms (selon les Ismaéliens) ; ʿAlī et les douze Imâms (selon les Chīites duodécimains). On notera que les divergences portent sur les voies de transmission et le statut éthico-religieux des transmetteurs, mais non sur les Modèles, ni la technique de la transmission (chaîne de garants ou *isnād*). Tous les groupes pratiquent donc une même activité mythologisante du passé, un même travail de projection de notions diverses, de situations historiques changeantes, sur la Table de Significations idéales dressée en ce *Temps-là*.

d) La valeur des conduites humaines et, plus généralement, des développements historiques des peuples après 632, est strictement fonction de leur enracinement dans les Textes-Sources-Modèles et les Figures symboliques idéales (Prophète, Compagnons, Imâms). Tout écart par rapport à ces Modèles est vécu et présenté comme une déchéance, une décadence de la Communauté. Voilà pourquoi tous les Docteurs, dans tous les groupes, ont prêché jusqu'à nos jours, le retour à la Forme vraie de toute existence humaine : c'est l'attitude ré-formiste ou *Iṣlāḥ*.

e) Le contrôle de l'histoire par la Révélation est techniquement assuré par la science de la Loi religieuse dite *al-fiqh* ou saisie fine et profonde du sens des énoncés divins en vue de leur explicitation sous forme de qualifica-

tions religieuses *(= aḥkâm)* des actes humains. Nous verrons qu'en fait cette conception technique s'imposera seulement à partir du IXe siècle. Pour le point de vue traditionnel, ce contrôle a commencé avec le Prophète et s'est poursuivi sans interruption, mais en devenant de moins en moins efficace à mesure qu'on s'éloigne de l'*Âge fondateur* : c'est le sens de la lutte des Docteurs contre les « innovations », c'est-à-dire contre l'historicité des sociétés.

f) L'accès au sens exact des Textes sacrés dépend d'un effort de recherche personnelle *(= ijtihâd)*, mais dans le cadre strict des connaissances transmises par les Compagnons (selon les Sunnites), par les Imâms (selon les Chi'ites). Voici comment Ghazâlî (m. 1111), par exemple, règle la tension entre la recherche indépendante et la soumission à l'autorité des Anciens ou *taqlîd* :

« Suivez ce qui vous a été révélé de la part de votre Seigneur et ne suivez pas d'autres maîtres que Lui » (Coran, VII, 2). Dans son sens obvie, ce verset rend nécessaire le retour au Livre uniquement. Mais le Livre a indiqué qu'il faut suivre la Tradition *(sunna)*, celle-ci, l'accord unanime *(= ijmâ')*, celui-ci, le raisonnement par analogie *(= qiyâs)*. Tout cela est finalement révélé ; c'est ce qu'il faut suivre à l'exclusion des dires des créatures » (*Mustaṣfâ*, II, p. 122)[1].

g) Les sciences religieuses (histoire de la Révélation, collecte et critique des Traditions, sciences auxiliaires de l'exégèse : grammaire, philologie, lexicographie, élaboration de la Loi religieuse) doivent garder la primauté et la priorité sur les sciences profanes dites rationnelles (philosophie, sciences cosmologiques, physiques, médicales, mathématiques, etc.). La tension entre ces deux types de savoir commandera l'exercice de la pensée arabe dans ses phases les plus dynamiques.

1. Ce couple *ijtihâd/taqlîd* a une signification socioculturelle que nous ne pouvons développer ici.

Plus généralement, la suite de notre exposé montrera comment l'action de ces postulats a orienté de plus en plus l'évolution de cette pensée et continue de s'exercer jusqu'à nos jours.

II. – La genèse du fait arabo-islamique

Toute la vision traditionnelle est dominée par l'*a priori* théologique ; la reconstitution historique des faits n'y est admise que dans la mesure où elle ne porte pas atteinte aux vérités de foi, c'est-à-dire aux principes de cohésion de chaque « secte ». Or, la critique historique n'accepte aucune limitation à la nécessité de contrôler l'authenticité des faits et des événements tels qu'ils ont effectivement opéré dans chaque conjoncture. C'est pour mettre l'accent sur cette positivité de la connaissance historique que nous parlons de *genèse du fait arabo-islamique* : la langue arabe, en tant que moyen d'expression d'une culture, et l'Islam, en tant que cadre institutionnel et horizon métaphysique de cette culture, n'ont acquis que progressivement leur force rectrice sur les esprits et les milieux sociaux. Il convient donc de présenter les premières manifestations de la pensée spéculative dans un cadrage historique précis.

1. Cadrage historique des premières compétitions (632-750).

Posons d'abord quelques jalons chronologiques indispensables :

632-660 : les califes dits « bien guidés » par les Sunnites, assurent la continuité et l'expansion de l'État fondé à Médine par Muḥammad en 622 = an 1 de l'Hégire. Parmi les quatre califes « bien guidés » – Abû Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthmân (644-656), 'Alî (656-661) –, les trois derniers sont morts assassinés : ce qui signale un climat de compétition sévère pour la détention du pouvoir califal.

638 : Fondation de Basra et Koufa, deux centres urbains qui joueront un rôle déterminant dans la formation de la pensée arabe. Conquête de Jérusalem et de Damas.

642 : Conquête de l'Égypte et fondation de Fustât qui deviendra Le Caire.

647 : Premières incursions arabes en Berbérie dont la conquête s'achèvera en 710. Kairouan est le premier centre arabe fondé en 670.

656 : Bataille dite du Chameau où d'illustres Compagnons comme Talha et Al-Zubayr soutenus par 'Aïcha, veuve du Prophète, s'opposèrent à 'Alî. Affrontement tragique où de nombreux défenseurs sincères de l'Idéal islamique périrent, emportant avec eux des témoignages irremplaçables sur la période cruciale de la naissance de l'Islam (610-632). Désormais, les discussions sur les grands problèmes ouverts par le Coran seront de plus en plus dominées par les options partisanes ; le fait coranique se muera en fait islamique en ce sens qu'il fournira des « arguments décisifs » aux divers mouvements idéologiques qui recevront les noms de sunnites, chî'ites, khârijites. De fortes personnalités religieuses et intellectuelles continueront, cependant, à affirmer la transcendance de la Parole révélée devant les interprétations contingentes des partis politico-religieux.

660 : Califat de Mu'âwiya ; fondation et installation de la dynastie omeyyade à Damas. Du point de vue de l'histoire de la pensée, ce transfert de la capitale de l'État arabo-islamique, marque l'accélération de l'historisation du fait coranique : par leur lutte contre les mouvements insurrectionnels en Irak et en Arabie, par la poursuite des conquêtes vers l'Iran et l'Occident, par la mise en place d'une administration arabe efficace, les Omeyyades ont nettement fait prévaloir la raison d'État sur la perspective religieuse. Ibn Khaldûn traduira cette évolution en opposant « le temps où la religion était l'unique frein, alors que chacun se modérait soi-même » (règne des califes « bien guidés »), à celui où « l'esprit de corps des Arabes approcha de son ultime objectif : le pouvoir royal (à partir de Mu'âwiya) » (*Prolégomènes*, I, p. 417).

710 : Construction des grandes mosquées de Médine, Damas, Alep, Jérusalem, Fustât.

750 : Avènement de la dynastie abbaside ; fondation de Bagdad en 762.

En un peu plus d'un siècle, l'espace géopolitique des Arabo-Musulmans s'est élargi de Samarkand à l'Andalousie. Cela veut dire que les conditions socio-économiques et culturelles de l'exercice de la pensée ont profondément changé par rapport à ce qu'elles étaient à Médine au temps du Prophète. Tandis qu'une vie de plaisirs et de loisirs se développait à La Mekke et à Médine grâce à l'afflux de richesses favorisé par les conquêtes, Kûfa et, plus encore, Basra, devenaient des centres cosmopolites où des non-Arabes appelés *mawâlî* contribuaient, avec leurs traditions culturelles propres, à l'élaboration d'une civilisation nouvelle. La compétition entre les *mawâlî* et les Arabes se traduira à Bagdad par de vives tensions dangereuses pour l'unité de la cité, mais éducatives pour les esprits et enrichissantes pour la culture.

Pour compléter ce cadrage historique de la pensée arabe à ses débuts, il est nécessaire d'évoquer l'au-delà métaphysique de toutes les guerres, toutes les contestations, tous les clivages qui ont opposé, à partir de 656, les musulmans entre eux, les musulmans et les non-musulmans. Le qualificatif métaphysique réfère à l'univers de croyances et à leurs modes d'expression dans les sociétés touchées par le fait islamique. Ces sociétés présentent, en effet, même de nos jours, la plupart des traits distinctifs des sociétés archaïques : temporalité cyclique, attente messianique, aspirations millénaristes, tabous qui font considérer toute innovation comme une impureté, étroitesse des cadres sociaux, aspect qualitatif des circuits économiques, de la perception du monde, prédominance de l'imaginaire, du mythe, de l'oral, primauté du groupe sur l'individu... Il y a des discontinuités

entre le stade archaïque et le stade historique accéléré par le triomphe d'un État, d'une culture et d'une religion officielles sous le double signe de l'arabe et de l'Islam. C'est dans ce contexte de transformation des mentalités que s'affirment des réponses différenciées selon les substrats socioculturels, à une même situation : celle produite par : 1 / la transformation d'Arabes nomades en élite militaire d'un Empire ; 2 / l'intervention d'une Révélation qui nourrit l'espoir d'une Signification totale et qui, de ce fait, s'impose aux fidèles comme un système de contrôle de l'historicité des sociétés humaines.

Nous pouvons maintenant suivre les problèmes tels qu'ils ont surgi devant les esprits avec leur nouveauté, leur difficulté initiale, leurs connotations originelles.

2. **Les premières discussions doctrinales.** – Nous examinerons les quatre points suivants : – une situation herméneutique ; – pouvoir et légitimité ; – libre arbitre et prédestination ; – la foi et les œuvres.

A) *Une situation herméneutique.* – Herméneutique vient du grec *hermeneuein* qui veut dire expliquer. Après la Bible et les Évangiles, le Coran a introduit une situation herméneutique en *langue arabe* : « Nous l'avons fait descendre en une Prédication arabe pour que, peut-être, vous reconnaissiez », dit un verset (XII, 2). Cette rencontre entre un idiome particulier et la pensée religieuse sémitique va entraîner un nouveau mode d'exercice de l'acte d'intelligibilité. En effet, toutes les consciences qui reçoivent la Prédication arabe, comme Parole de Vérité, vont décider du sens du réel *à partir* de l'exégèse des énoncés coraniques. Il se produit, dès lors, une spectaculaire expansion de l'univers sémantique arabe.

Pour déduire de la Révélation des normes précises de l'action humaine, il fallait constituer les disciplines auxiliaires de toute exégèse. Une vaste enquête de type ethnolinguistique fut ainsi déclenchée par des érudits aux

curiosités multiples, auprès des Bédouins d'Arabie et des témoins de la vie du Prophète. Deux faits majeurs vont caractériser cette activité scientifique : la pratique du savoir sera basée pendant plus d'un siècle sur des récits oraux individuels ; ce savoir a pour fin immédiate et ultime la consolidation de la nouvelle Communauté musulmane *(= Umma)* grâce à la délivrance du sens des Écritures et à son application.

Parmi les sciences requises par l'exégèse, l'histoire, la philologie, la lexicographie, la grammaire méritent la première mention. Un intérêt croissant est porté à l'Arabie, aux circonstances de la Révélation, à la biographie du Prophète, aux péripéties qui consacrent le succès de l'Islam. Mais cette quête est marquée par les luttes politico-sociales, si bien qu'une tendance syro-médinoise avec Zuhrî (m. 742) et Ṣâliḥ b. Kaysân (m. 758) est concurrencée, puis supplantée par une tendance irakienne avec Abû Mikhnâf (m. 774), Jâbir b. Yazîd (m. 750), Muḥammad al-Kalbî (m. 763) et son fils Hichâm (m. 819) dont l'immense production – plus de 150 ouvrages – atteste la qualité et la variété des progrès accomplis. Dans la même ligne, Ibn Isḥâq (m. 768), puis Ibn Hichâm (m. 834) ont recueilli l'essentiel de la biographie du Prophète.

La grammaire se constitue en relation avec cette quête générale des récits profanes et des Traditions prophétiques, d'une part ; l'élaboration de la loi musulmane dite *charî'a* d'autre part. Par exemple, Nasr b. Ḥâsim (m. 707), Yaḥya b. Ya'mar (m. 707) sont à la fois traditionnistes, lecteurs du Coran (ont contribué à fixer les voyelles et introduire les points diacritiques), grammairiens ; de même, Ḥammâd b. Salama (m. 783), 'Isâ b. 'Umar (m. 766) ; Ḥammad b. Abî Sulaymân (m. 738), premier juriste pleinement historique, Ayyûb al-Sakhtiyânî (m. 748), Sufyân al-Thawrî (m. 778), etc. Ces noms prouvent que les grands auteurs, considérés jusqu'ici comme des fondateurs d'écoles, sont, en réalité,

des aboutissements. Ainsi Sibawayhi (m. vers 792) consigne et systématise dans *Le livre* les recherches antérieures. Cet ouvrage a dominé ceux des contemporains comme Khalil b. Ahmad (m. 786), Aṣma'i (m. 828), Kisâ'i (m. 805), Farrâ' (m. 822) ; il ne cesse de faire autorité jusqu'à nos jours.

De même, en droit *(= fiqh)*, les solutions de cas d'espèce mises au point par les autorités politico-religieuses directement confrontées aux faits, sont recueillies et légitimées par des docteurs qui inaugurent l'ère de la littérature juridique. Celle-ci laisse croire que les avis motivés des premiers califes, puis des gouverneurs et des juges de l'État omeyyade étaient tous fondés sur des précédents dans le Coran, ou la conduite du Prophète. En fait, ces décisions jurisprudentielles dépendaient, à la fois, de la démarche intellectuelle de chacun *(ijtihâd)*, des coutumes locales vivantes et de la pression des réalités nouvelles. Trois tendances liées à des régions sociologiquement différenciées se sont ici encore imposées : une tendance irakienne recueillie par Abû Ḥanîfa (m. 767) et qui donnera naissance à l'école ḥanéfite ; une tendance médinoise recueillie par Mâlik b. Anas (m. 795) fondateur de l'école mâlékite ; une tendance syrienne avec Awzâ'î (m. 773) qui s'imposa peu de temps.

On peut noter, dès à présent, des traits typiques de la pensée vers la fin du VIII[e] siècle : elle est indivise, empirique, jaillissante, foisonnante, libre des contraintes qu'imposeront bientôt la systématisation et la littérarisation. Les disciplines citées utilisent un cadre identique : le récit qui implique les mêmes procédés d'exposition et le même style. Les propos de l'informateur sont rapportés au style direct, dans leur forme spontanée, imagée, concise, allusive, par les transmetteurs successifs qui perpétuent la saveur particulière du témoignage oral. À côté du poète qui a toujours eu dans l'ancienne société arabe une fonction politico-culturelle prépondérante, l'informateur et le transmetteur s'imposent comme des agents

de diffusion et de définition des valeurs arabo-islamiques.

Un autre indice de cette pensée indivise qui cherche à assumer une situation herméneutique est fourni par l'intime compénétration des méthodes et des terminologies. La validité du témoignage est uniformément prouvée par l'intégrité dûment contrôlée de chaque transmetteur et, par suite, par l'argument d'autorité que constitue le texte transmis. Les limites épistémologiques du savoir proprement islamique se trouvent ainsi fixées pour des siècles. À l'intérieur de ces limites, un solide noyau conceptuel révèle la visée commune de l'histoire-récit, de la grammaire, du droit, de l'éthique, de la théologie : dans toutes ces disciplines, on retrouve les termes : beau-bien-bon *(ḥasan)* / laid-mauvais *(qabīḥ)* ; droit-correct *(mustaqīm-ṣaḥīḥ)* ; statut *(manzila)* ; admissible *(jā'iz)* ; analogie *(qiyās)* ; cause *(sabab, 'illa)* ; preuve, argument *(ḥujja, dalīl)* ; définition, limite *(ḥadd)*, etc.

Ces caractéristiques vont être confirmées par l'examen des premières discussions théologiques.

B) *Pouvoir et légitimité.* – D'un point de vue sociologique, les grandes religions peuvent être décrites comme des instances suprêmes de légitimation de l'ordre social produit par l'action historique des hommes. Cette action devient d'autant plus crédible qu'elle s'inscrit dans une perspective d'immortalité de l'homme et d'obéissance à une Volonté transcendante. En proclamant que l'homme « est le lieutenant de Dieu sur terre » (II, 30), le Coran introduit un nouveau discours de légitimation chez tous les peuples qui, comme les Arabes, ne connaissaient encore qu'un pouvoir dévolu selon des mécanismes sociopolitiques propres aux sociétés archaïques. Ainsi, dans l'Arabie antéislamique, comme dans la Berbérie ou l'Afrique noire, les relations fondamentales que tissent la parenté et l'appartenance clanique conditionnaient l'exercice et la légitimité du pouvoir.

C'est dans cet éclairage qu'il faut replacer les luttes sociopolitiques habituellement décrites en termes « théologiques » entre Khârijites, Sunnites et Chî'ites. Ces luttes sont l'expression de la tension entre le nouveau système coranique de légitimation du pouvoir et le système encore vivant de l'époque[1]. Placés devant la nécessité de donner un successeur (= calife) au Prophète, les musulmans de Médine ne pouvaient aisément faire prévaloir l'exigence coranique sur les vieilles antinomies trivales. La question de savoir si le Prophète avait ou non désigné, de son vivant, 'Alî pour successeur[2], apparaît secondaire par rapport aux rivalités de clans (les Banû Hâchim contre les Banû Sufyân à La Mekke, les Aws contre les Khazraj à Médine) compliquées, très tôt, par les forces sociales considérables mises en jeu par les conquêtes.

On se contentera de retenir ici qu'au problème posé par la vacance du pouvoir en 632 à Médine, il y eut une réponse de *fait* qui permit le développement d'un État califal légitimé *a posteriori* par un Islam officiel et deux réponses théoriques décrites sous les noms de khârijite et chî'ite[3]. Jusqu'à l'avènement des Abbâsides, il convient de parler de mouvements socio-politiques en quête d'une doctrine précise plutôt que de partis religieux déjà bien définis. L'examen des rares textes authentiques qui remontent au I^er^/VII^e^ siècle, montre que le discours de l'époque est du type éthico-religieux et non discursif ; par sa concision, sa recherche d'une correspondance idéale entre la beauté de l'expression et la richesse suggestive du

1. Il reste toujours actif même dans les sociétés arabes contemporaines, cf. M. Teitler et autres, *Élites, pouvoir et légitimité au Maghreb*, Paris, CNRS, 1973.

2. Les Chi'ites soutiennent que le Prophète a désigné 'Alî dans un texte explicite connu sous le nom de « Tradition du marais de Khumm ».

3. Les Khârijites et les Chî'ites ont, eux aussi, instauré des États et développé des expériences d'Islam officiel ; cf. l'État de Tâhert en Algérie (777-909) ; les Fâtimides en *Ifrîqiyâ* et en Égypte (909-972-1171) ; l'État iranien depuis les Safavides.

contenu, son recours aux aphorismes et ses appels à la conscience eschatologique, il se rapproche plutôt du discours coranique. Ḥasan al-Baṣri (m. 772), Abdallah b. Ibâd (m. avant 745), chef d'une fraction modérée de Khârijites, interviennent auprès du souverain omeyyade Abd el-Mâlik (m. 705) dans des lettres qui prouvent qu'un dialogue entre des consciences musulmanes exigeantes et le pouvoir officiel était possible.

Cela veut dire que le langage de l'époque était ambivalent. Les Khârijites menaient leur combat avec le slogan « le jugement n'appartient qu'à Dieu » qui exprime une position souvent énoncée dans le Coran (VI, 57 ; XII, 67, etc.), mais correspondait, en fait, à des solidarités tribales indéfectibles. Le nom même khârijite dérive d'une racine qui traduit l'idée d'aller au combat pour défendre « les droits de Dieu », mais l'Islam officiel l'appliquera à ceux qui sont sortis de la Communauté « orthodoxe ».

Le mouvement légitimiste qui donnera naissance au parti chî'ite, réalise également une signification virtuelle du Coran et de l'expérience prophétique : le Guide de la Communauté *(= Imâm)* doit jouir, comme le Prophète du soutien de Dieu pour poursuivre la difficile tâche d'incarnation du divin dans l'humain, du spirituel dans le temporel, du sacré dans le profane. Mais cette théorie prendra corps peu à peu à travers les luttes contre le pouvoir établi et grâce à l'intervention de plus en plus efficace de ces non-Arabes porteurs d'idéologies variées, comme ceux dont Mukhtâr dirigea la révolte à Kûfa en 685.

Un Islam officiel continue à se forger dans ce climat de vive compétition où chaque mouvement cherchait à projeter sur la scène historique telles virtualités « islamiques ». L'expression *Islam officiel* se justifie par la répression des révoltes khârijites et proalides au nom d'un État qui se présentait lui aussi comme l'héritier et le continuateur de l'*État-Umma* fondé par Muḥammad. Ainsi, l'idée de légitimité prend consistance au cours d'une action his-

torique concrète ; mais cette action engendre des contenus de conscience différents selon qu'elle est vécue du côté officiel ou du côté des partis persécutés. Au cours du siècle omeyyade, la bipolarisation sunnite/chi'ite du fait islamique se dessine ; mais le clivage des consciences collectives ne recevra les formulations doctrinales correspondantes qu'à partir de 880-900. Vers 750, plusieurs devenirs étaient encore possibles pour la pensée arabe : l'œuvre du grand écrivain d'origine persane, Ibn al-Muqaffa' – exécuté en 756 – suffirait à elle seule à montrer la diversité des horizons ouverts et l'audace des conceptions. Dans un écrit célèbre, ce penseur proposa, par exemple, une série de mesures administratives et législatives dénotant une pensée politique positive.

C) *Libre arbitre et prédestination.* – À travers les textes trop rares et altérés qui nous sont parvenus, il est difficile de suivre le passage de la représentation précoranique d'un destin inexorable, impassible, à la conception d'un Dieu Juge rigoureux, mais clément et miséricordieux. Comme en d'autres domaines, le Coran se sert du substrat arabe ancien pour introduire des attitudes et des notions nouvelles : c'est pourquoi on y trouve des versets en faveur du libre arbitre aussi bien que d'autres en faveur de la prédestination. La pensée spéculative, utilisant le principe de non-contradiction, s'ingéniera plus tard à réduire les oppositions. Dans la phase inchoative qui nous occupe, on retiendra que Hasan al-Basri, précurseur de deux groupes rivaux ultérieurs – les Mu'tazilites partisans du libre arbitre et les traditionnistes partisans du déterminisme divin – maintenait sous le même regard, le Dieu Juste et Omniscient, l'homme responsable de ses actes dans la perspective du Jugement dernier. Nous avons là l'exemple d'une lecture existentielle du Coran, avant l'intervention des principes logiques et des catégories d'Aristote.

Les premières discussions présentent un autre aspect qui mérite d'être noté : les partisans du libre arbitre – nommés *Qadariyya*, de *qadar* = capacité d'agir déléguée par Dieu à l'homme – sont contre les Omeyyades. Autrement dit, le problème discuté avait une portée politique immédiate : dans l'hypothèse du libre arbitre, les califes sont directement responsables du mal qui résulte de leurs initiatives. Cette hostilité des *Qadariyya* au pouvoir omeyyade explique la disparition des *ḥadîth* favorables à leur thèse et la libre circulation, au contraire, des *ḥadîth* contraires. On a là une illustration des conditions concrètes dans lesquelles s'est formée une pensée arabo-islamique *officielle*. La même lutte politico-religieuse se poursuivra sous les Abbâsides entre les Mu'tazilites et les Hanbalites.

D) *La foi et les œuvres.* – L'accomplissement scrupuleux des œuvres prescrites par Dieu étant une des conditions de la foi, il importe de définir le statut religieux de chaque acte humain. Le problème est directement lié au précédent puisque, d'une part, la foi n'échappe pas au Décret inscrutable de Dieu *(qaḍâ')* et, d'autre part, il est nécessaire de se prononcer *ici* et *maintenant* sur des actes comme l'assassinat de 'Uthmân ou de 'Alî.

Deux positions extrêmes se sont affrontées : celle des Khârijites qui déclaraient infidèle, donc privé du statut légal de membre de la Communauté musulmane, le coupable d'un péché grave (c'est le cas de 'Uthmân et des califes omeyyades) ; celle des Murji'ites qui remettaient à Dieu *(irjâ')* le soin de décider du statut de foi ou de non-foi (attitude favorable aux Omeyyades). Dans le premier cas, la fois est un dire – adhésion explicite aux articles du dogme – et un agir – accomplissement strict de toutes les œuvres prescrites[1] ; dans le second, la foi est

1. On peut se demander, cependant, si chez les premiers Khârijites, l'exclusion de l'infidèle ne traduit pas l'ancienne attitude bédouine qui déclarait ennemies potentielles les tribus non alliées.

distincte des œuvres et consiste dans la reconnaissance de Dieu et de ses envoyés : par suite, le croyant qui désobéit aux dispositions de la Loi, conserve le statut de croyant et n'ira pas en enfer.

Avec l'avènement des Abbâsides, les solutions se diversifient et évoluent dans un sens plus spéculatif. Ainsi, les Hanafites-Mâtûrides insistent, comme les Murji'ites, sur la foi en tant que confession verbale et adhésion du cœur, mais en ajoutant que l'inobservance des prescriptions entraîne un séjour temporaire en enfer ; les Mu'tazilites liés aux Qadariyya, introduisent la notion de « statut intermédiaire » : le croyant coupable d'une faute grave est déclaré prévaricateur *(fâsiq)*, c'est-à-dire ni croyant, ni incrédule. Les Acharites définiront au Xe siècle, la position sunnite qui reprend celle des Hanafites-Mâtûridites, mais en insistant sur la possibilité d'effacer le péché par le repentir *(tawba)*.

3. **L'impact de la pensée grecque.** – La pensée grecque a cheminé dans l'aire culturelle arabo-islamique par la voie diffuse ou indirecte et par la voie savante ou directe. La méthode philologique a fait prévaloir la recherche des « influences » en reconstituant les chaînes de transmission littéraire de l'héritage grec. C'est pourquoi, on a surtout concentré l'attention sur le IXe siècle qui est la grande période des traductions. Et l'on insiste – à juste titre – sur le rôle actif du calife Ma'mûn (813-833) qui encouragea le mouvement de traduction en fondant le *Bayt al-Hikma* ou Maison de la Sagesse où travaillèrent des chercheurs dont la rigueur méthodologique et l'érudition sont rarement égalées dans le monde arabe actuel.

En fait, on assiste aux IXe-Xe siècles, à une promotion *en arabe* d'une tradition de pensée qui n'a cessé de se répandre en Proche-Orient depuis les conquêtes d'Alexandre. Il suffira de nommer ici les grands centres de vie intellectuelle en grec et en syriaque, qu'animaient surtout des chrétiens avant l'avènement de l'Islam : Edesse,

Nisibe, Séleucie-Ctésiphon, Jundichâpur, Antioche, Harrân. L'enseignement chrétien diffusé à partir de ces centres dans les couches populaires a contribué à façonner ce minimum de conformisme éthique, esthétique, logique qui fonde les conduites, les modes de perception et les spéculations sur « la sagesse éternelle ». La notion de juste milieu *(= wasat)* présente dans le Coran, le Hadith, les dictions populaires, est l'exemple le plus frappant des liens tissés de longue date entre un fonds commun et son exploitation savante, puisque les moralistes arabes la reprennent dans la même perspective qu'Aristote.

Cela veut dire que l'intervention de la pensée grecque savante en syriaque, puis en arabe, s'est faite dans un terrain plus ou moins pénétré déjà par ce qu'on pourrait appeler l'*épistémé* gréco-sémitique. Celle-ci est un complexe où se mêlent les apports du platonisme, de l'aristotélisme, du plotinisme, du stoïcisme, de l'épicurisme, du pythagorisme, de l'hermétisme, du zoroastrisme, du manichéisme, du vieux sémitisme, des révélations judéo-chrétiennes, etc.[1]. Cela rend particulièrement aléatoire l'évaluation des « influences » chez les penseurs arabes. En des temps si lointains, la transmission d'une tradition culturelle se faisait par la parole, la conduite, la répétition des savoir-faire, bien plus que par l'écrit. Dès qu'il y a texte, il y a sélection, donc élimination de méthodes, de schèmes, de concepts conformément aux exigences de chaque école constituée. Ce que le philologue saisit dans le texte, c'est donc une tradition réduite, appropriée à un usage scolastique. Voilà pourquoi il nous est si difficile de reconstituer l'univers scientifique d'un Ja'far al-Sâdiq (m. 765) que la tradition islamique présente comme l'initiateur, à la fois, d'une exégèse symbolique, de la science du *Jafr* ou Connais-

1. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. art. : « Aristûtâlis », « Aflâtûn », « Afliûtin », « Fithâghûrâs », « Djâlinûs », « Fûrfûryûs », « Falsafa », « Falâsifa », etc.

sance apocalyptique réservées aux prophètes, puis aux descendants de 'Alî, de la Tradition imâmite recueillie par Kulaynî et de l'alchimie dont il aurait formé le plus grand représentant Jâbir b. Ḥayyân (m. vers 815). Même si cette dernière filiation est discutée, il est certain qu'à Médine, autour de Ja'far, un « nouvel esprit scientifique » est né : des techniques de réalisation spirituelle liées au symbolisme alchimique sont appliquées à l'exégèse coranique et à une sublimation de la conduite du Prophète prolongée par celles des premiers Imâms. Dans cette orchestration inchoative des thèmes spirituels du Coran et de l'expérience prophétique – comme plus tard dans la majestueuse construction de la philosophie illuminative (*Ishrâq*, voir *infra*, p. 76) – la recherche des sources demeure utile à condition qu'elle ne voile pas les voies, les moyens, les objectifs propres aux esprits désormais engagés dans la logosphère arabo-islamique.

L'importance de l'activité – hélas ! mal connue – du cercle de Ja'far et des mouvements qui en dérivent, est décisive pour le redressement de perspectives historiques et gnoséologiqnes faussées par la compétition idéologique entre Sunnites et Chîites, la rupture épistémologique entre traditionalistes et rationalistes (voir *infra*), puis, au XIX^{e} siècle, par les postulats positivistes et historicistes de l'érudition philologique (cf. l'*Averroès* de Renan). Suivre la ligne de pénétration de la pensée grecque dans la pensée arabe en tenant compte uniquement du nombre et du contenu des traductions qui nous sont parvenues, c'est réduire la seconde à une simple reprise scolastique, imitative et fragmentaire de la première. Les modes de présence de l'héritage grec, en milieu culturel arabo-islamique, sont souvent plus subtils que ne le laisse croire la recherche des influences directes. À côté de cas évidents de reprise d'un thème, d'une méthode, d'une solution – qui peuvent, au demeurant, changer de portée dans un ensemble contextuel différent –, il y a les cas de convergence d'esprits hantés par les mêmes pro-

blèmes et travaillant dans des conditions socioculturelles homologues. Ainsi, il est intéressant de montrer comment et jusqu'à quel point la tension déjà présente, en Grèce classique, entre *logos* et *muthos*[1], est réactivée à Basra, Kûfa et Bagdad[2].

L'étude des lignes de transmission des textes grecs s'inscrit dans le cadre d'une recherche sur les mécanismes *internes* de formation de la pensée arabe. Cela veut dire que les traductions doivent avant tout permettre de montrer dans quelle mesure le lexique philosophique de la langue d'arrivée (l'arabe) introduit un système de pertinences équivalent à celui de la langue originale (le grec ou le syriaque). Ce travail indispensable pour l'évaluation exacte de l'outil conceptuel mis à la disposition des penseurs arabes, reste encore à faire. Le modèle le plus rigoureux en a été fourni par R. Walzer.

Commencées au moins sous le règne de l'Omeyyade Hichâm (724-743) dont le secrétaire Sâlim Abû-l-'Alâ', un Iranien, traduit des épîtres d'Aristote à Alexandre, les traductions de philosophes grecs sont devenues, au IX^e^ siècle, plus nombreuses, plus rigoureuses et, matériellement, plus accessibles grâce à la fabrication du papier après 762. Les plus grands traducteurs sont en même temps des animateurs de la philosophie. C'est le cas de Ḥunayn b. Ish'âq (m. 873) et de son fils Ish'âq (m. 910) ; Qustâ b. Lûqâ (m. 912), Thâbit b. Qurra (m. vers 900), Ibn Nâ'ima al-Ḥimsî, contemporain de Kindi, donne une paraphrase des *Ennéades* d'où sont éliminées les expressions à connotation païenne et où est renforcé, au contraire, le caractère transcendant de l'Un (*Épître sur la science divine* attribuée à Fârâbî). Al-Kindî lui-même (m. 870), premier grand philosophe dont l'œuvre couvre les diverses parties de la philosophie au sens antique et

1. En gros, activité discursive liée à la raison telle que la représente Aristote ; activité symbolisante liée à l'imagination Créatrice telle qu'on la trouve chez Platon.

2. Cf. M. Arkoun, *L'humanisme arabe*, 3^e^ éd. 2005, p. 131 s.

médiéval (sciences physiques, naturelles, mathématiques, sagesse), a corrigé les extraits des trois dernières *Ennéades* connues sous le nom de *Théologie d'Aristote*.

Au début du X^e^ siècle, l'œuvre d'Aristote, des œuvres authentiques et apocryphes de Platon, les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, Porphyre, Thémistius, Simplicius, Jean Philopon, Jamblique, etc., sont traduits. Il faut y ajouter l'œuvre scientifique et philosophique de Galien (Jâlînûs) qui a fourni à la *falsafa*[1] les cadres d'une recherche médicale inséparable d'une philosophie éclectique. Ce mouvement de traductions et les premières œuvres qu'il inspire sont caractérisés par deux traits déterminants pour l'avenir de la pensée philosophique en Islam : 1 / les principaux traducteurs sont des chrétiens qui travaillent pour le compte de mécènes musulmans « éclairés » : cela veut dire que l'étude du grec ne s'intégrera jamais dans la tradition pédagogique arabe et, déjà, Fârâbî et Ibn Sînâ travaillent sur les textes traduits ; 2 / le souci d'acquérir et de vivre une Sagesse (sagesse théorique qui permet de contempler l'harmonie de l'Univers, sagesse pratique qui enseigne les moyens de s'insérer effectivement dans cette harmonie) rend secondaire, voire inutile, la restitution historique exacte des doctrines. Celles-ci sont choisies en fonction des possibilités conceptuelles et logiques qu'elles offrent pour développer, défendre le *credo* propre à chacune des « sectes » nouvelles qui s'affirment dans le cadre arabo-islamique. Le mysticisme intellectualiste de Plotin, la science alexandrine, la théologie de Proclus, les gnoses hellénistiques et iraniennes, l'astrologie sabéenne, l'hermétisme, le néo-pythagorisme, les idées stoïciennes retrouvent ainsi

1. Transcription arabe du grec φιλοσοφία. Sous la plume des penseurs sunnites, le nom a une portée polémique et implique une condamnation. De même, pour le dérivé *falâsifa* = philosophes d'inspiration hellénistique, distingué de *hukamâ* = sages avec une connotation d' « orthodoxie », car le mot *hikma* = sagesse est souvent employé dans le Coran.

une actualité dans une cité musulmane cosmopolite. Un postulat régulateur qui fait violence à la réalité historique permettra de discipliner quelque peu ces courants complexes et mêlés : il sera développé principalement par Fârâbî dans son traité sur *L'harmonisation des positions des deux Sages* (Platon et Aristote). De la sorte, la *falsafa* pouvait fonctionner comme un système cohérent permettant d'accéder à la Vérité et de conquérir le Bonheur parfait.

C'est ici qu'il convient de parler du mouvement connu sous le nom de mu'tazilite, car ses animateurs à Basra, d'abord, puis à Bagdad, se distinguent par un souci de rationalisation. Comme tous les noms de « sectes », celui de mu'tazilite est polémique : il veut dire se tenir à l'écart ; d'où l'idée de rupture plus ou moins ouverte avec l' « orthodoxie », ou de neutralité vis-à-vis de 'Alî. En fait, jusque vers 750, il n'y a pas un groupe bien défini connu sous ce nom, mais des positions variables selon les personnalités. C'est à Basra que des esprits particulièrement actifs, comme Wâsil b. 'Aṭâ' (m. vers 750), élève de Ḥasan al-Baṣrî, 'Amr b. 'Ubayd (m. 762), Dirâr b. 'Amr (m. 800/820), jettent les bases de ce qui deviendra la doctrine mu'tazilite des cinq principes : l'Unicité de Dieu ; la Justice de Dieu ; le statut intermédiaire du pécheur ; l'exécution des promesses et des menaces dans l'Au-delà ; l'obligation d'ordonner le bien et de défendre le mal. Il faut observer qu'un esprit réaliste, calculateur, tourné vers le raisonnement et le profit, s'était imposé à Basra dès le VIII[e] siècle.

« La fortune (y) est convoitée, écrit Jâḥiz... ; on emploie pour y parvenir l'honneur et la bassesse, la loyauté et la traîtrise... ; on va même jusqu'à utiliser l'impiété au même titre que la foi. »[1]

1. Kûfa évolue, au contraire, dans le sens d'une cité plus austère, refuge de la contestation chî'ite et d'un savoir moins soumis aux principes logiques.

À ce stade, la discussion sur les cinq principes avait une portée pratique immédiate : la défense de l'Unicité visait le dualisme des manichéens et non encore la définition des attributs ; l'affirmation de la Justice était un moyen de dénoncer l'injustice des dirigeants, ce qui implique un lien avec les Qadariyya et même les Khârijites.

Pendant la première moitié du IXe siècle, l'accueil enthousiaste fait à la pensée grecque permet aux Mu'tazilites de Bagdad de renforcer la tendance rationalisante manifestée par le groupe de Basra. Abû-l-Hudhayl al-'Allâf (m. vers 850) appelé à Bagdad par Ma'mûn vers 820, Bichr b. al-Mu'tamir (m. 825), Al-Nazzâm (m. 846) brillant connaisseur d'Aristote et son disciple Jâḥiz (m. 869)... ont contribué à définir une doctrine rendue officielle en 827. Cette fois, les cinq principes donnent lieu à une construction systématique qu'on a tort de continuer à présenter comme une théologie. Il est plus exact de parler de l'idéologie d'une classe dirigeante dont le succès s'est affirmé de 813 à 847. On ne peut montrer ici comment chacun des cinq principes recevait une application socioculturelle et politique précise. Une axiomatique d'inspiration coranique visait à mettre la Parole de Dieu à la portée de l'homme cultivé en assurant à la raison une capacité d'initiative et en favorisant l'émergence d'une *personne* responsable : tels sont, en effet, les traits de l'homme nouveau, cet *adîb* qui prend déjà une place prépondérante dans la société abbâside en pleine ascension. Mais cette accentuation *humaniste* du Message divin affaiblissait, corrélativement, l'affirmation de la Transcendance de Dieu et de Sa Parole. Sociologiquement, le discours mu'tazilite, comme celui des *falâsifa*, consacrait l'opposition élite/masses ; celles-ci étaient prises en charge par des maîtres comme Ibn Ḥanbal (m. 855) qui fut torturé pour avoir refusé de souscrire à la thèse mu'tazilite du Coran créé. Cet épisode inaugure une longue compétition entre l'attitude rationalisante et le traditionalisme. Il illustre une tension entre deux fa-

çons de comprendre et de vivre le fait coranique, entraînant deux pratiques du discours, elles-mêmes liées dialectiquement à des groupes sociaux nettement différenciés.

Les liens du mu'tazilisme avec la *falsafa* ou, si l'on veut, l'impact de celle-ci sur la pensée arabo-islamique, apparaissent dans l'œuvre considérable du premier grand philosophe arabe : Al-Kindî (m. 870). Cet auteur se distingue des autres *falâsifa* par son affirmation explicite de la création *ex nihilo* du monde et de la résurrection des corps. Il prend volontiers en charge le donné révélé et recourt à la méthode exégétique des Mu'tazilites. Il se sépare, cependant, de ces derniers sur un point décisif : pour lui, la philosophie n'est pas seulement le cadre d'une dialectique pour défendre la Révélation coranique contre ses divers opposants ; elle est une discipline irremplaçable de l'intelligence humaine en quête de Vérité, cette même Vérité que le Prophète, détenteur de « la science divine », révèle en un langage simple, accessible à tous. La bibliographie de Kindî atteint 241 titres et atteste son souci de poser les fondements de ce qui pouvait devenir une vigoureuse philosophie arabo-islamique.

4. **La compétition sunnite/chî'ite.** – Après l'avènement du calife abbâside Al-Mutawakkil (847-861), la tension monte de nouveau entre Sunnites et Chi'ites ; mais, au lieu de se traduire seulement par des affrontements sociaux, elle va se doubler de plus en plus d'une féconde compétition doctrinale. Chaque parti contraint l'autre à expliciter ses positions, à inventorier ses sources, à consolider ses méthodes et son argumentation. Les termes *sunna* et *chî'a* perdent leur signification lexicale première pour désigner deux courants doctrinaux désormais pourvus de corpus auxquels se réfèreront fidèlement les penseurs ultérieurs. Nous verrons comment cette situation engendrera une pensée classique, puis scolastique.

Les historiens n'ont pas encore déterminé avec précision la date de constitution d'un corps de doctrines

stable tant pour les Sunnites que pour les Chi'ites. Pour les premiers, on connaît le rôle décisif de Châfi'î (m. 820) qui a élaboré la fameuse théorie des *Fondements ou sources de la Loi religieuse (Uṣûl al-fiqh)*. Il entendait mettre fin au pragmatisme doctrinal des premiers juges en substituant, à la tradition vivante, la notion théorique de tradition obligatoirement fondée sur un *ḥadîth* authentique, c'est-à-dire sur un texte explicite du Prophète dûment transmis par des autorités dignes de foi. Les traditions prophétiques deviennent ainsi la seconde source, après le Coran, de la Loi religieuse. Toujours pour réagir contre l'arbitraire de l'opinion personnelle en matière de qualification légale, Châfi'î définit deux autres « sources » : l'accord unanime de la Communauté *(ijmâ')* et l'analogie à deux termes *(qiyâs)*.

La seconde manifestation du sunnisme au IX^e^ siècle, est la constitution de corpus de traditions prophétiques « authentiques ». L'élévation du *ḥadîth* au rang de Source de la Loi a déclenché une fiévreuse « recherche de la science », comme on disait. On voyageait dans les provinces musulmanes pour interroger ceux qui pouvaient transmettre une tradition authentique. Parmi les recueils qui ont réussi à s'imposer, on retiendra ceux de Bukhârî (m. 870), Muslim (m. 875) et, à un moindre degré, ceux d'Ibn Mâja (m. 886), Abû Dâwûd (m. 888), Al-Nasâ'î (m. 915). Comme ceux de Mâlik et d'Ibn Ḥanbal, ces corpus ont une visée juridique et éthique.

Les Sunnites ont aussi leurs ouvrages d'histoire, d'exégèse et de théologie. Pour les deux premières disciplines, citons l'œuvre monumentale, encore très mal étudiée, de Tabarî (m. 923) qui illustre parfaitement un type de connaissance caractéristique de la période de formation ; pour la théologie, c'est Al-Ach'arî qui exercera l'influence la plus durable malgré l'opposition des Hanbalites.

Parallèlement à cette activité, les Chi'ites travaillent également à leur unification doctrinale. Cependant, ils ne

disposeront d'œuvres magistrales d'où procédera toute pensée orthodoxe qu'avec un certain retard par rapport aux Sunnites. Au IXe siècle, l'opposition chi'ite reste active, mais divisée et privée de succès politique décisif. Les Ismâ'iliens ne s'installeront en Tunisie qu'en 909 ; les Zaydites restent cantonnés au sud de la Caspienne et au Yémen ; les Imâmiens connaissent une crise en 874 avec la disparition du onzième Imâm. Nous reparlerons de ces trois groupes au chapitre suivant, car leur plein épanouissement politique et culturel intervient à partir du Xe siècle. Retenons, cependant, déjà, l'effort du théoricien zaydite Yahya b. Husayn al-Hâdî (m. 911) ; l'œuvre de Nawbakhtî (m. 922) qui tente de limiter la dispersion des Imâmiens en énonçant les règles de succession des Imâms, et leurs attributs distinctifs ; le travail de Kulaynî (m. 939) qui, à l'instar de Bukhârî et Muslim, donne aux Imâmiens un corpus réunissant des milliers de traditions « authentiques » (cf. H. Corbin, *En Islam iranien*).

La plupart des auteurs signalés dans ce chapitre ont pour trait commun de demeurer ouverts à la forme orale du savoir, même lorsqu'ils cèdent eux-mêmes aux contraintes de l'écriture. Dans toutes les œuvres jusqu'à Tabarî et Kulaynî, la « composition » reste avant tout une consignation des témoignages oraux avec la mention obligatoire des transmetteurs successifs de chaque « texte ». La nouveauté, dans la pensée classique, sera justement l'abandon de la chaîne de garants et le développement d'une écriture systématique. Il s'agit donc de deux types d'exercice de la pensée : le passage de l'un à l'autre ne traduit pas nécessairement un progrès comme le laisse croire l'histoire linéaire et positiviste de la pensée. Nous attirons l'attention sur ce problème capital sans pouvoir lui consacrer, ici, tous les développements qu'il mérite.

Chapitre III

LA PENSÉE CLASSIQUE

L'attitude classique, qui consiste à rechercher des modèles et des sources d'inspiration dans un (ou des) passé(s) idéalisé(s), est un des traits distinctifs de la pensée arabe. Nous venons de voir comment, dès la phase de formation, des penseurs et des écrivains se sont tournés vers l'Antiquité arabe, iranienne, grecque pour construire un espace culturel nouveau en langue arabe. Cependant, ce classicisme est lui-même subordonné à une attitude mythique : le Modèle indépassable qu'il s'agit de promouvoir et de généraliser à l'aide de moyens culturels puisés dans diverses traditions, reste le Coran et l'expérience du Prophète.

A partir de 900-950, l'attitude classique évolue dans le sens d'un privilège de plus en plus net accordé aux *classiques* arabo-islamiques. L'Iran et la Grèce restent présents, mais à travers des intermédiaires arabisés. Des œuvres vont être régulièrement étudiées dans des institutions scolaires qui se multiplient : ce qui entraine progressivement le passage d'une pensée vivante qui choisit ses modèles et garde un contact avec le réel, à une pensée scolastique. C'est ainsi qu'entre le X[e] et le XIII[e] siècle, se constituent les *humanités* arabes qui ne cesseront ensuite d'exercer leur fascination et leur emprise jusqu'à nos jours.

Faute de pouvoir explorer entièrement un domaine touffu, complexe et difficile, nous nous contenterons ici d'aborder trois points :

I) Les caractères généraux de la pensée classique.
II) Le système cognitif commun.
III) Les principaux thèmes et écoles.

I. – Caractères généraux

Les caractères de la pensée classique sont liés aux conditions politiques, sociales et économiques du monde musulman pendant la période visée. Rappelons brièvement les principales données.

Politiquement, la compétition entre un Islam légitimiste, exploitant des mécontentements grandissants (révolte des *Zanj* en 869 par exemple ; autonomismes provinciaux), et un Islam officiel s'est poursuivie durant tout le IXe siècle. Elle aboutit, en 945, à l'élimination de fait – mais non de droit – du califat abbâside par la dynastie bûyide d'origine iranienne et d'obédience zaydite. Cette prise de pouvoir à Bagdad par des émirs, qui n'ont plus aucun lien avec la Famille du Prophète, entraîne une certaine désacralisation de l'autorité politique. En même temps s'opère une décentralisation de la vie politique et culturelle par suite du partage de l'Iran occidental et de l'Irak entre les trois frères bûyides.

De son côté, le chî'isme ismâ'ilien étend sa domination à l'*Ifrîqiyâ*[1] (909-972), puis à l'Égypte (972-1171). L'Islam d'opposition devient ainsi l'Islam officiel, tandis que l'Islam sunnite est réduit, à son tour, à la défensive, notamment à Bagdad où les Ḥanbalites font beaucoup parler d'eux. L'arrivée des Seljoukides (1038-1194) favorise la résurgence du sunnisme.

Socialement, la distance s'accroît entre l'aristocratie terrienne, la bourgeoisie marchande, les groupes dirigeants (*kuttâb* ou secrétaires de l'administration centrale, personnel judiciaire, officiers d'une armée de plus en plus exigeante) d'une part ; les classes laborieuses (petits artisans des villes, paysannerie de plus en plus dépossédée par le système des concessions, ou *iqṭâ'*), les classes dan-

1. Unité géopolitique comprenant toute la partie orientale du Maghreb, mais dont les limites exactes ont varié avec les vicissitudes politiques.

gereuses (miséreux, *'ayyârûn*), les nomades, d'autre part. Cela se traduira dans la littérature et dans la pensée par l'opposition constante entre l'*élite (khâṣṣa)* raffinée, éduquée, apte aux spéculations et la *populace ('âmma)* source de dangers, d'anarchie, vouée à l'ignorance. Les *kuttâb*, les gros propriétaires enrichis par le négoce, les fermages et les concessions, l'armée avec ses rivalités entre Turcs et Daylamites, les jurisconsultes constituent les principales forces qui pèsent, de diverses manières, sur le destin de l'autorité centrale et de la culture.

Économiquement, le monde musulman poursuit sa croissance jusqu'au XI[e] siècle quand les Turcs seljoukides déferlent sur le Proche-Orient, les nomades hilâliens sur le Maghreb, tandis que le Califat de Cordoue se disloque en principautés qui seront la proie facile de la *Reconquista*. Le phénomène le plus important est, cependant, l'entrée en scène des marchands italiens dès le XII[e] siècle. L'essor de l'Europe occidentale entraîne, *corrélativement*, le déclin de la civilisation arabo-islamique, c'est-à-dire des supports sociaux, matériels et techniques de la vie intellectuelle.

Ces évolutions se traduisent, sur le plan de la pensée, par les tendances suivantes :

1. **Une diversification et une spécialisation grandissantes.** – Nous avons noté précédemment un état d'indistinction du savoir. À partir du X[e] siècle, les horizons historiques et géographiques se sont élargis et précisés, les disciplines rationnelles forment un ensemble homogène et hiérarchisé face aux disciplines traditionnelles ou religieuses. Malgré les efforts d'intégration et d'harmonisation tentés surtout par des philosophes (cf. Fârâbî, dans sa *Classification des sciences*, et M. Arkoun, *Contribution*, p. 225 s.), cette opposition conserve une signification sociale et idéologique. La pratique de sciences rationnelles (logique, physique, métaphysique, mathématiques, astronomie, médecine) tend à

être l'apanage d'une élite protégée par des mécènes généreux et éclairés. Les sciences religieuses, au contraire (Tradition, morale, langages et techniques mystiques, professions de foi ou éléments théologiques de base), s'adressent, dans les mosquées, à un public plus large et plus simple. C'est le cas des Ḥanbalites, des mystiques qui commencent, à partir du Xe siècle, à se grouper en cercles clos dont sortiront les confréries ; plus généralement de ceux qu'on nomme les *Ḥachwiyya*, désignation polémique appliquée aux traditionnistes littéralistes et intégristes par les Mu'tazilites.

La diversification et la spécialisation dans l'activité scientifique sont soulignées dès la deuxième moitié du Xe siècle, par la parution d'un manuel rassemblant les vocabulaires techniques de toutes les sciences (*Les clefs des sciences* de Khwârizmî) et d'un impressionnant inventaire de la production écrite en arabe : le *Fihrist (= Catalogue)* d'Ibn al-Nadîm. Ce dernier ouvrage est complété par Abû Ja'far al-Tûsî (m. 1066) qui dressa un inventaire de la production proprement chî'ite.

2. **Un souci de systématisation et de synthèse** lié aux progrès de la raison discursive et aux nécessités de la contestation mutuelle et de la rivalité entre les écoles. La recherche de la Vérité est la préoccupation commune à tous les esprits ; mais les voies d'approche, les cadres et les moyens d'expression de cette Vérité se sont multipliés. Dans toutes les branches de la connaissance – grammaire, lexicographie, exégèse, *ḥadîth*, droit, histoire, géographie, théologie, philosophie dont se détachent l'éthique et la médecine –, on reprend les premières œuvres et les données accumulées durant la période de formation, pour les réapproprier aux besoins d'une société plus complexe, d'une raison « scientifique » plus exigeante, d'une culture plus étendue. L'exemple le plus significatif de cette tendance est sans doute celui de la correspondance scientifique échangée entre Tawḥîdî et

Miskawayh dans le *Kitâb al-Hawâmil wal-chawâmil*. Par le ton critique, l'ironie cinglante, l'exigence de vérité morale, religieuse et scientifique, les questions laissées sans réponse de Tawḥîdî *(hawâmil)* rappellent celles de Jâḥiz dans le fameux *Tarbî'* ; mais par le souci de rigueur logique, d'information exhaustive, d'analyse prudente, les réponses *(chawâmil)* de Miskawayh révèlent les transformations de la curiosité scientifique et de ses moyens d'expression au Xe siècle[1]. Tous les auteurs que nous citerons plus loin ont contribué par des synthèses particulières dans leurs spécialités respectives, à élaborer cette vision du monde caractéristique de la civilisation arabo-musulmane classique.

3. **Une promotion des intellectuels.** – La multiplication des capitales princières, la formation de cercles scientifiques soit à l'initiative d'un riche mécène, soit autour d'un maître humble, mais vénéré comme Abû Sulaymân al-Manṭiqî (m. vers 1000) à Bagdad, favorisent l'amélioration du statut socio-économique des intellectuels. Certes, on ne peut parler d'une classe homogène, unie par les mêmes besoins et une idéologie commune. Mais tous les dirigeants recherchent leurs enseignements, leur savoir-faire (surtout les médecins) et leur soutien. Ils arrivent à concurrencer les poètes dont les éloges et les satires ont longtemps rempli la fonction d'une presse d'opinion d'aujourd'hui. Ils deviennent conseillers comme Miskawayh, vizirs comme Ibn Sînâ, grands cadis comme 'Abd al-Jabbâr, Ibn Ruchd, etc.

Les modes d'acquisition du savoir – formation directe auprès de maîtres réputés, mais aussi indirecte grâce aux contacts entre personnes de toutes origines socioculturel-

1. Cf. Jâḥ'iz, *Le kitâb al-tarbî' wal-tadwîr*, trad. franç. par M. Adad, Brill, 1968, et M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1973, p. 87 s.

les, dans les places publiques, les mosquées, les boutiques où se perpétue la mémorisation de traditions orales – permettaient aux plus humbles d'accéder à un certain niveau de culture. Toutefois, la nécessité de s'assurer la faveur d'un bienfaiteur limitait la liberté de conception et de critique, comme le prouve l'exception brillante de Tawh'îdî (m. 1014).

Du point de vue de l'activité proprement intellectuelle, les *initiateurs* d'idées vraiment neuves restent rares. Le rôle le plus important revient aux *animateurs* qui améliorent les formulations et renforcent, auprès d'un public élargi, les positions de disciplines contestées comme la théologie et la philosophie. Il y a aussi les *mainteneurs-diffuseurs* des enseignements de chaque école constituée ; ils sont responsables de la transformation de la recherche inaugurée par les maîtres-fondateurs, en idéologies de combat.

4. **Une expansion de la logosphère arabe.** – Les explorations de la pensée classique dans le domaine philosophique et scientifique, notamment, forcent l'intérêt de l'Occident latin dès le XII^e^ siècle, c'est-à-dire au moment même où des signes d'arrêt, voire de rupture se manifestent du côté arabe. Des œuvres de Rhazès, Avicenne, Ghazâlî, Averroès... sont traduites, étudiées et discutées avec vigueur. Du côté iranien, la pensée arabe connaît, avec les Spirituels chî'ites, un développement opposé à celui que lui assure l'Occident. Cette fructification, dans la double direction de l'imaginaire et du rationnel, atteste les virtualités d'une pensée dont l'élan conquérant a été brisé par des vicissitudes historiques qu'on commence à connaître. Ajoutons, cependant, que la pensée classique, comme toute construction intellectuelle achevée, a produit un *impensable* à mesure qu'elle a organisé, avec des schèmes et des procédures nécessairement limités, l'espace de son propre *pensable*. La théologie, par exemple, a mis au point une stratégie polémique bien

plus qu'une structure heuristique pour une investigation ouverte : il en est résulté un vaste domaine encore *impensé* dans la pensée arabe moderne.

II. – Le système cognitif commun

La prolifération des sectes et des écoles ne doit pas faire perdre de vue l'existence d'une plate-forme intellectuelle et culturelle commune à tous les esprits qui ont contribué à l'élaboration de la pensée classique. C'est ce qu'on peut nommer l'espace mental de cette pensée. Il est nécessaire de tracer, même rapidement, les contours de cet espace pour mieux marquer ensuite les points de continuité et de discontinuité dans l'histoire de la pensée arabe.

Nous évoquerons les principaux cadres et horizons de l'*adab* ; puis quelques tensions constitutives du système cognitif.

1. Cadres, horizons et méthodes de l' « adab ». –

L'*adab* est l'ensemble des connaissances profanes directement utilisables par le citadin cultivé dans l'ordre cognitif, éthique et esthétique. Il est donc aussi l'ensemble des écrits qui constituent et diffusent ces connaissances. Au X^e^ siècle, l'*adab* déborde largement le champ couvert aujourd'hui par le concept de littérature, puisqu'il englobe la culture linguistique, historique, géographique, scientifique, philosophique. Il est, en somme, l'expression de la civilisation arabo-islamique parvenue à sa maturité dans les grandes métropoles. Son importance est devenue telle que même les spécialistes du savoir religieux (traditionnistes, théologiens, jurisconsultes) l'acquièrent et le pratiquent. Par lui, la frontière du pensable et de l'impensable se déplace ; une tendance laïcisante, rationalisante, réaliste, gagne de nombreux secteurs grâce, notamment, à la diffusion, à partir de 950, d'un *adab* philosophique (cf. Arkoun, *Contribution*, p. 195 s.).

On est donc fondé à rechercher dans l'immense littérature d'*adab* les cadres spatio-temporels, les horizons esthético-éthiques et les méthodes de composition communs à la pensée arabe.

Les progrès des connaissances historiques et géographiques permettent une perception quantitative, positive de l'espace et du temps, mais dans le cadre d'une perception globale qualitative. L'univers entier étant de création divine est nécessairement beau, parfaitement ordonné : vision que les premiers géographes, mathématiciens et astronomes comme Muḥammad al-Khwârizm (m. 846), Farghânî (m. après 861), Abû Ma'char (m. 886), Ibn Rusteh (m. après 903), etc., se sont efforcés de traduire à l'aide des enseignements de la science grecque. Géographiquement, la terre est divisée en une « demeure de l'Islam » et un « territoire de guerre » : un espace géopolitique musulman *(mamlaka)* soigneusement exploré et divisé en vingt provinces (cf. A. Miquel, *Géographie*) et un espace étranger qui restera toujours peu ou pas du tout connu. Avec la diffusion de l'*adab* philosophique, la perspective grecque du cosmos s'allie à la perception des *« merveilles de la Création »* telles que le Coran les présente. Il y a homologie de structures entre macrocosme et microcosme : l'homme pleinement humain est celui qui réalise entre ses facultés (rationnelle, irascible et appétitive) le même équilibre, les mêmes rapports de proportion et de justice que ceux qui commandent la *vie* des êtres d'en-Haut. Les riches concepts de Justice universelle, de hiérarchie ascendante/descendante des êtres (de l'Un - Être Premier - Premier Moteur - Créateur[1] aux éléments simples en passant par l'homme, être intermédiaire dont le rang sur l'échelle ontologique, dépend d'une chaîne d'équilibres : humeurs, facultés, climats, astres). L'éthi-

1. Sous ces dénominations différentes, se pense le même concept : Dieu, et se signale le même impensable : l'a-théisme.

que, la politique, la connaissance métaphysique dépendent ainsi de la physiologie, de la géographie et de l'astrobiologie. La perception des peuples de « la terre habitée » est marquée par ces conceptions : les populations les mieux équilibrées sont celles des régions intermédiaires entre le Nord et le Sud.

Le temps linéaire de l'histoire événementielle ne commence à s'imposer qu'avec le genre historique des *Annales* où la date de l'Hégire – 622 apr. J.-C. – marque une frontière entre un temps obscur, imprécis qui se prête aux évocations mythologiques, aux récits spirituels intemporels, et un temps événementiel dont la mesure tend à devenir d'autant plus exacte que les discussions politico-religieuses se font plus vives. Ni ce temps de l'histoire concrète, ni le temps positif qui mesure le mouvement (distances, temps de fabrication, temps du marchand, etc.) n'arrivent, cependant, à entamer la primauté du temps mythique (origine des choses, du monde, des êtres), du temps cyclique (rituels d'accomplissement collectifs, attentes messianiques, restauration périodique de l'espérance par les fêtes, les rites de conjuration qui sont, toutefois, de plus en plus enserrés dans le temps liturgique de l'Islam officiel), de l'espace-temps sacral de la prière, du jeûne, des pèlerinages.

Cette primauté de l'espace-temps mythique et sacral permet de réduire à des différences de surface les oppositions habituellement soulignées entre les praticiens des sciences dites rationnelles et les spécialistes du savoir religieux. Les deux extrêmes de cette opposition sont les *Falâsifa* et les musulmans intégristes (Hanbalites). Même eux, pourtant, conservent une zone commune où prédomine un usage mythique de la raison.

C'est ce que prouve l'examen de l'horizon éthique de la pensée classique. Nous ne pouvons que renvoyer ici au riche thème de l'Homme parfait avec ses accentuations philosophique (le Sage), mystique (l'Initié parvenu à l'union avec Dieu), politique (le Gouverneur philo-

sophe = Imâm impeccable), individuelle (l'ami, le compagnon idéal), culturelle (l'*adîb* = honnête homme de l'âge des Lumières), mondaine (le raffiné, *zarîf*). Chacune de ces accentuations est représentée par des groupes sociaux et des formes d'expression appropriés ; mais toutes supposent le même postulat implicite d'un Sujet humain capable par une tension de la volonté, le culte de la lucidité (thème commun de l'homme « raisonnable »), de cheminer dans la voie de la perfection pour « ressembler à Dieu », voire s'identifier à Lui. Sous la diversité des lexiques, s'affirme ainsi une même mythologie du vouloir qui pousse à actualiser un Moi idéal en référant aux Figures symboliques (le Prophète, les Imâms, les Sages, etc.). Un même élan soulève les consciences touchées par le fait coranique ou par le discours philosophique, vers une Perfection conçue comme la condition *sine qua non* du Salut individuel, c'est-à-dire du Bonheur éternel : ce qui implique les postulats d'un Au-delà de l'espace-temps précaire où se déroule la vie terrestre, de l'immortalité de l'âme, voire du corps, de l'Accomplissement de la Certitude *(yaqîn)* plus ou moins fortement perçue dès ici-bas par les « Amis rapprochés de Dieu » *(awliyâ', muqarrabûn)*. Il va sans dire que la tension vers un tel Salut se traduit par un langage qui, au-delà d'un simple contenu éthique, atteint les instances psychiques profondes du lecteur ou de l'auditeur : instance esthétique par l'exaltation des « belles vertus », instance affective, voire érotique, par l'évocation de la possession de l'Objet désiré. Le lien entre le Beau, le Bien, le Vrai est déjà si nettement affirmé dans le Coran qu'il a fourni la base du dogme de l'inimitabilité du langage coranique *(i'jâz)*. L'exploitation de ce dogme par la critique littéraire (cf. Bâqillânî, m. 1013) a contribué à répandre le type idéal du langage esthético-éthique, concurremment avec les anthologies.

De toutes les méthodes de composition caractéristiques de la littérature d'*adab*, nous en retiendrons une

qui est omniprésente et qui réfère ainsi à une direction commune à tous les esprits : la citation. L'importance de celle-ci est d'abord soulignée par la multiplicité des anthologies et des corpus dès le IXe siècle. Aux corpus de *ḥadîth* qui sont une masse de citations attribuées au Prophète, s'ajoutent, en effet, les volumineux recueils des plus beaux et plus édifiants textes arabes, tels *L'exposition claire* de Jâḥiz, *La quintessence des traditions profanes* d'Ibn Qutayba, les principaux ouvrages de Tawḥîdî, *La Sagesse éternelle* de Miskawayh, etc.

La pratique de la citation atteste chez les philosophes comme chez les spécialistes du savoir religieux la permanence d'une démarche typiquement mythique. La vérité a été dite et vécue par les Anciens – Sages, prophètes, Compagnons, Imâms, Maîtres-fondateurs ; la citation la réactualise dans les consciences en faisant abstraction de toutes les données particulières des contextes historiques. Ainsi s'explique la convergence des sagesses hindoue, iranienne, grecque, arabe, islamique, judéo-chrétienne dans un ensemble de sentences, de testaments spirituels, de récits, de paraboles qui conservent une vérité éternelle. La citation par excellence qui fournit l'argument d'autorité dans une logique à deux termes, très caractéristique de la pensée arabe, reste celle du Coran et du *Ḥadîth*. Elle n'est, cependant, qu'un cas privilégié d'une attitude constante et générale.

2. **Les tensions éducatives dans la pensée classique.** – Dans son effort pour capter le sens et lui donner une formulation adéquate, la pensée classique a buté contre les difficultés qui ont été exprimées de façon plus ou moins pertinente par des couples de concepts opposés tels que : raison / Loi religieuse ; raison/Révélation ; connaissance rationnelle / connaissance traditionnelle ; logique formelle / logique grammaticale-sémantique ; sens ésotérique / sens obvie ; fondements/applications ; effort de

recherche personnelle / reproduction ; spirituel/temporel ; innovation / pratique consacrée, etc.[1].

Toutes ces oppositions que nous ne pouvons analyser comme il convient, se ramènent, en fait, à une situation herméneutique fondamentale et à des tensions sociologiques.

La situation herméneutique est constituée par la notion de Révélation ramenée, en fait, à deux corpus de Textes sacrés : le Coran et son prolongement la Tradition prophétique. La pensée arabe s'est trouvée de plus en plus enfermée dans ce postulat : la Vérité ultime, éternelle et totale est incluse dans le Coran qui a été une Parole, puis un texte. L'accès à cette Vérité est donc conditionné par les techniques de décryptage d'un texte dont les clefs sont multiples. Faut-il s'en tenir aux contraintes grammaticales, sémantiques, stylistiques propres à la langue arabe ? Mais cette langue, nous l'avons vu, a très vite été soumise à un travail de systématisation, de technicisation de plus en plus poussé à mesure que la logique et la rhétorique grecques ont imposé leurs schèmes. Il suffit de renvoyer à ce propos à une célèbre discussion entre le logicien Mattâ b. Yûnus (m. 940) et le grammairien Sîrâfî (m. 979). La compétition mal dominée entre catégories de pensée grecques et sémantisme arabe entraîne une série de difficultés et de commentaires inadéquat.

La voie symbolique s'est offerte comme une possibilité de dépasser à la fois l'exégèse littéraliste *(tafsîr)* et le conceptualisme rigide. Elle consiste en un retour à l'originaire *(ta'wîl)*, c'est-à-dire à une Vérité profonde, secrète, voilée et non explicite. La ligne inaugurée par Ja'far al-Sâdiq trouve des continuateurs parmi les penseurs chî'ites comme Kulaynî, Ibn Bâbûyè, Al-Chaykh

1. Nous renonçons avec regret à donner les correspondants arabes de ces concepts clés. Pour une analyse approfondie des catégories de la pensée arabe, il est, pourtant, indispensable de s'appuyer sur la terminologie originelle.

al-Mufid (m. 1022), Fazl Tabarsi (m. 1157)... Comprenons bien que la tension chi'ite/sunnite exprimée ici par les oppositions exégèse/herméneutique, sens obvie / sens ésotérique, mot/symbole, Loi-code / Vérité profonde...[1], est d'ordre épistémologique et non étroitement « islamique ». Il s'agit de ces mêmes difficultés rencontrées par les recherches linguistiques et sémiotiques les plus récentes ; la pensée arabe en a fait une expérience significative pour avoir affronté, comme la pensée judéo-chrétienne, une situation herméneutique. Le réexamen de cette expérience, à la lumière de la linguistique et de la philosophie du langage modernes, permet de tracer la véritable frontière épistémologique qui sépare les oppositions scolastiques rapportées ci-dessus : la pensée est demeurée vivante et la langue s'est enrichie pendant la période de formation tant que l'esprit a conservé un contact avec le réel ; à mesure que les textes doctrinaux systématiques se sont multipliés, l'inférence à partir de langages fermés, redondants s'est substituée à l'interrogation du réel.

Cette évolution proprement doctrinale conditionne des tensions sociologiques autant qu'elle est conditionnée par elles. L'opposition sunnite-chi'ite revêt ici sa pleine signification. Quand l'Islam iranien (chi'ite) se détachera de l'Islam arabe (sunnite), la pensée perdra son ressort socioculturel essentiel. Mais déjà, dans la période qui nous occupe, la résistance de plus en plus rigide opposée à toute innovation qui ne soit validée à l'aide du système de croyances et de non-croyances (professions de foi, *usûl*) manié par des « docteurs » *('ulamâ')*, exprime le refus de prendre en considération l'histoire et la revendication corrélative d'un contrôle toujours possible du changement à l'aide des Textes-Sources-Modèles dont les enseignements sont déclarés inépuisables, bien qu'ils soient en nombre limité. C'est la fameuse attitude réfor-

1. Cf. note précédente.

miste *(iṣlâḥ)* manifestée dès la mort du Prophète et toujours vivante au XX^e^ siècle. Plus la pression de l'histoire se fait violente (comme au temps de Ghazâlî avec les Ismaéliens et les croisades, ou d'Al-Afghânî-'Abdu avec la poussée impérialiste de l'Occident), plus l'écart s'accentue entre le sacral *(dîn)* et le profane *(dunyâ)*, rendant ainsi vitale l'intervention d'un réformateur dont l'effort de pensée visera à rétablir l'homogénéité de l'espace-temps religieux où les croyants pourront retrouver l'usage, dans leur existence, des principes de discrimination du sens et du non-sens, du bien et du mal, du vrai et du faux... Dans cette perspective, le *taqlîd* n'est pas l'imitation servile (il le deviendra pour des raisons intellectuelles et sociologiques après le XIII^e^ siècle) ; il est cette tension de la conscience indivise (= un effort de la raison confortée par la foi) pour sauvegarder, retrouver les conditions théoriques de *re-production* des enseignements authentiques du Message divin. Il reste que cet effort a perpétué la vision mythique au détriment d'une connaissance positive de l'homme et de l'histoire. La contemplation des essences immobiles (Dieu, l'âme, la Raison, la Justice, le Vrai, etc.), l'emprise du merveilleux l'ont toujours emporté sur l'observation personnelle, l'expérimentation, ce *'iyân* mis en avant par quelques esprits « scientifiques » aux X^e^-XI^e^ siècles notamment.

III. – Écoles et thèmes

La notion d'école a commandé la structure des traités d'hérésiographie qui se sont justement multipliés pendant la période classique. Cette littérature est responsable de la vision traditionnelle qui oppose dogmatiquement une communauté « orthodoxe » fidèle à l' « Islam vrai », aux « sectes » égarées. C'est dire que les hérésiographes poursuivent un dessein idéologique sous couvert d'une histoire des religions et des doctrines. La pensée islamique moderne n'a pas encore aperçu toutes les impli-

cations de cette distinction. C'est pourquoi nous continuerons à faire prévaloir l'exigence critique sur la simple nomenclature.

Pour dépasser l'arbitraire théologique des Anciens[1], on s'en tiendra, ici, à un critère de classement épistémologique. Toutes les familles d'esprits ont eu, en effet, à se prononcer implicitement ou explicitement, sur la théorie de la connaissance. L'objectif commun non seulement aux musulmans, mais également aux judéo-chrétiens, étant de saisir et de communiquer la Vérité, il fallait définir la valeur comparée de la raison et de la Révélation comme sources et garants de la connaissance vraie. Nous avons vu comment l'impact de la pensée grecque a rendu plus urgente et plus inévitable cette définition. De ce point de vue, on peut situer une gamme de positions sur un axe doublement orienté vers une attitude traditionaliste d'un côté, une visée rationaliste de l'autre. Nous allons voir qu'il s'agit, pendant toute la période classique, d'une double polarité et non d'une séparation étanche entre une « raison pure » et un traditionalisme aveugle. Tradition et raison sont présentes dans toutes les œuvres, mais avec des accentuations et des perspectives différentes. Pour comprendre cette situation, il est utile de caractériser brièvement le type de « raison » qui intervient déjà dans le Coran ; nous proposerons ensuite une classification des écoles d'après la place effective qu'elles accordent à la raison dans la mise en place des problématiques et la recherche des solutions.

1. **La notion de « 'aql » dans le Coran**[2]. – Le même mot arabe *'aql* rend trois concepts différents : intellect, raison théorique ou constituante, raison pratique ou constituée. Ce mot n'intervient pas comme tel dans le Coran où l'on

1. Cf. H. Laoust, La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdâdî, in *Revue des Études islamiques*, 1961.

2. Cf. M. Arkoun, Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ?, *op. cit.*

relève, en revanche, 49 emplois du verbe *'aqala*. C'est donc une activité qui est visée et non une faculté définie. Or, cette activité est rendue par d'autres verbes dans des propositions de structure identique. On a, par exemple : « Certes, en cela est un signe pour un peuple qui reconnaît » (XVI, 11 et *passim*) ; « Certes, en cela est un signe pour un peuple qui entend » (XVI, 65) ; « Certes, en cela sont des signes pour un peuple qui croit » (VI, 99) ; « Certes, en cela est un signe pour un peuple qui pense avec application » (XVI, 11) ; « ... pour un peuple qui se remémoire » (XVI, 13) ; « ... qui comprend avec pénétration » (VI, 98) ; etc.

L'emploi de trois verbes différents dans un même contexte (XVI, versets 11, 12, 13) montre que *'aqala* réfère à une activité *indivise* qui met en jeu l'oreille, l'œil, le sentiment, le souvenir, la re-cognition, l'intériorisation, la pénétration. Il s'agit d'un processus d'éveil et de structuration d'une conscience psychologique toute tendue vers la saisie d'une Vérité antérieure à elle, d'un fondement ontologique sans lequel le présent de l'homme et du monde serait inintelligible.

Cet appel à un exercice simultané de toutes les puissances de l'esprit, est renforcé par la présentation contrastée de l'être humain. Celui-ci est faible (IV, 28), injuste (XIV, 34), versatile, ingrat, impatient dans l'épreuve, négateur *(passim)* ; mais aussi « vicaire de Dieu sur terre », à qui l'Univers entier est soumis, dévoué, y compris les Anges (II, 30) ; dépositaire de la foi qui fonde tous les rapports Dieu-homme, homme-Dieu sur une connaissance mutuelle. Les deux pôles d'une même réalité – l'homme matière *et* esprit, engendré à partir d'un limon pur et appelé à redevenir poussière, capable, cependant, de participer aux choses divines – sont placés avec insistance sous le regard de l'esprit et du cœur : deux puissances inséparables de perception, d'intellection immédiate, de participation affective intense.

On voit qu'il y a là matière à des développements opposés selon que l'on porte l'accent sur la saisie intuitive d'une certitude de foi, ou l'intellection d'une vérité démontrée par la raison discursive. Nous allons voir comment s'est effectuée cette double évolution sous la pression des facteurs socioculturels déjà invoqués et d'une nécessité psycholinguistique. On sait que, pour Platon, le sens est une relation naturelle, stable et nécessaire entre les noms et les choses nommées : « connaître les noms, c'est connaître les choses » *(Cratyle)*. Pour Aristote, au contraire, l'homme appréhende d'abord les objets et leur donne ensuite des noms arbitraires : le sens est donc une relation arbitraire. Cette opposition est réactivée par les grammairiens arabes et les théologiens, car on lit dans le Coran – comme dans Genèse, II, 19-20 – « Dieu apprit à Adam tous les noms » (II, 31). On se demandera donc si le langage est d'institution divine, ou conventionnel.

2. **L'attitude traditionaliste.** – Elle consiste à affirmer la priorité méthodologique et la primauté épistémologique de la Tradition sur la raison. La Tradition est l'ensemble des énoncés et des conduites pratiques par lesquels le Prophète et les pieux Anciens (essentiellement les Compagnons pour les Sunnites, les Imâms pour les Chi'ites) ont explicité le donné révélé coranique. La Tradition ainsi constituée est toujours vivante puisqu'elle exprime, par la parole, le rite, les institutions (qualifications légales de la Loi religieuse) et les conduites morales, les dispositions voulues par Dieu pour ses créatures.

Dans sa forme très générale, cette définition permet d'englober toutes les écoles et « sectes » musulmanes, sauf les *Falâsifa* et, avec quelques correctifs, les Mu'tazilites. Non que ces deux derniers groupes rejettent la Tradition vivante ; mais ils proclament la priorité méthodologique et la primauté épistémologique de la raison. Nous verrons que le type de raison mis en œuvre, notam-

ment par les néoplatoniciens, ramène à une intégration du fond religieux de la Tradition vivante. Pour les autres écoles et « sectes », il y a lieu de considérer simplement les concessions plus ou moins étendues faites à la raison discursive. On distinguera ainsi un traditionalisme strict et un traditionalisme rationalisant. Le premier est celui des littéralistes partisans du sens obvie *(zâhir)* des textes sacrés, hostiles à toute discipline (théologie, métaphysique, logique) où la raison interviendrait en faculté souveraine constituante du sens ; le second est celui des théologiens dogmatiques et des fondamentalistes sunnites et chi'ites.

Avant de présenter les principales écoles qui ont animé ces deux tendances, il est utile de montrer qu'elles ont une plate-forme commune où elles se rencontrent à propos de la raison, de l'utilisation de l'histoire et du contenu de la profession de foi.

A) *La raison.* – Si les écoles divergent sensiblement dans leurs définitions ontologiques et psychologiques de la raison théorique, elles s'accordent, en revanche, à voir dans la raison pratique le bon sens et le sens commun forgés par l'observance du licite et de l'illicite. Toutes font également appel à l' « homme raisonnable » et lui font confiance pour réaliser l'idéal de conduite éthico-religieuse. Le docteur de la Loi fixe l'âge de la soumission aux obligations légales au moment où l'être humain est capable d'exercer les connaissances innées et les intuitions nécessaires (principes d'identité, du tiers exclu, du tout plus grand que la partie...). L'homme peut alors discerner le vrai du faux, le bien du mal en appliquant les directives de la Loi religieuse. La raison fonctionne ainsi comme « l'instinct déposé par Dieu chez ses créatures soumises à l'épreuve de le servir ». Cette définition de Muḥâsibî exprime avec une accentuation mystique une orientation fondamentale de toute l'éthique musulmane : les auteurs ne s'attardent guère aux analyses de l'action

morale à la manière des philosophes ; ils réactualisent plutôt, par les portraits, le rappel des expériences vécues, les aphorismes, les citations, les conduites exemplaires qui doivent hanter chaque conscience jusqu'à susciter des imitations instinctives[1].

B) *L'utilisation de l'histoire.* – L'histoire, même lorsqu'elle devient critique à partir du Xe siècle chez des auteurs touchés par le courant rationaliste, reste dominée par deux objectifs : – légitimer, comme on l'a vu, le pouvoir du Guide de la Communauté ; – dégager « la leçon » des événements passés pour « avertir » les hommes, comme dit le Coran, sur les actes qu'il faut reproduire et ceux qui doivent être évités. Le premier objectif est particulièrement dominant pour toute la période allant de la mort du Prophète à la Grande Occultation de l'Imâm chî'ite (632-941). L'important est de retenir, ici, que tous les auteurs servent la même visée avec le même postulat théologique – contrôle de l'histoire par la Révélation – et les mêmes méthodes (collecte des témoignages directs, techniques de contrôle et de transmission de ces témoignages, projection de traditions chronologiquement et culturellement distantes sur les mêmes personnages historiques transfigurés en Images mythiques). Les versions sunnites et chî'ites obtenues diffèrent par le *degré* de mythologisation du passé et la série de Figures construites (Prophète et Compagnons / Prophète et Imâms).

La recherche de « la leçon » continue à être un trait commun, même après 941. Il suffit de rappeler que le philosophe Miskawayh a intitulé son ouvrage d'histoire *Les expériences des nations* et qu'Ibn Khaldûn, au XIVe siècle, choisira un titre équivalent : *Le livre des leçons*[2]. Par là, l'histoire se rattache à l'immense littéra-

1. Même les philosophes rejoignent les traditionalistes pour faire appel dans le même sens à l' « homme raisonnable » : cf. M. Arkoun, *Essais*, p. 149 s. et 251 s.

2. Cf. M. Arkoun, *op. cit.*, p. 51 s.

ture d'édification où s'affirment les traits les plus constants de toute la pensée arabo-islamique.

C) *La profession de foi.* – Les traditionalistes ont pour trait commun d'insister sur les articles de foi que les fidèles doivent professer sans demander de preuves. Il s'agit d'un enseignement dogmatique destiné au plus grand nombre et rendu de plus en plus nécessaire par la multiplication des « sectes ». La forme littéraire de la profession de foi apparaît dès le VIII[e] siècle ; elle se développe ensuite en fonction des exigences de la lutte contre les courants rationalistes, ou de la compétition entre les partis politico-religieux. Elle se caractérise par l'élimination du vocabulaire et des démonstrations techniques, la réaffirmation lapidaire de tout ce qui distingue le croyant de l'incroyant. Le nombre des articles de foi et leur contenu exact varient d'une école à l'autre ; mais on retrouve partout les mêmes thèmes qu'on peut ramener aux énoncés neutres suivants :

a) Unicité de Dieu et associationnisme ; *b)* Existence de Dieu ; *c)* Attributs de l'essence et des actions de Dieu ; *d)* Le Coran, Parole éternelle incréée de Dieu ; *e)* La foi et l'infidélité ; statut des actes humains : contrainte, acquisition par l'homme de ses actes et liberté ; *f)* L'interrogation par les anges Munkar et Nakir et le châtiment dans la tombe ; *g)* Modalités de la Résurrection ; *h)* L'intercession du Prophète au Jour du Jugement ; *i)* Croyance en la Table, le Pont, la Balance, le Bassin ; *j)* Prophètes, Envoyés (et Imâms pour les Chî'ites) ; *k)* Statut des quatre premiers califes et des Compagnons ; *l)* Prières et aumônes pour les morts ; *m)* Paradis et enfer[1].

1. Pour un commentaire de ces notions, cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Dumas, 1958. Pour une profession de foi chî'ite, cf. D. Sourdel, L'Imâmisme vu par le Cheikh Al-Mufîd, in *Revue des Études islamiques*, 1972/2.

Les théologiens ramènent ces thèmes à six grands « lieux » *(= jalîl al-kalâm)* qu'ils traitent d'une manière dialectique, car il s'agit toujours de défendre les positions de l'école contre celles des adversaires. L. Gardet a étudié ces « lieux » sous les titres suivants :

a) Dieu, son existence, ses attributs ; *b)* Les Actes du Très-Haut en rapport avec les actes humains : liberté humaine et toute-puissance divine ; *c)* La prophétie ; *d)* Résurrection et vie future ; *e)* Les noms et les statuts ; le problème de la foi et des œuvres ; *f)* Le problème de l'Imâmat.

En revanche, les questions délicates *(= daqîq al-kalâm)* dont traite aussi la théologie (= le corps physique ; l'atome ; le mouvement et le repos ; l'être créé et la causalité ; la saisie ou perception du réel ; la nature de l'âme ; les modes de l'être...) sont jugées trop spéculatives et, de ce fait, éliminées des professions de foi. Celles-ci jouent donc un rôle primordial dans ce qu'on appellerait aujourd'hui la formation « idéologique » des masses ; c'est par elles que se diffusent largement les éléments durables de la conviction arabo-islamique.

D) *Les principales écoles.* – De toutes les écoles sunnites, c'est celle des *Hanbalites*, qui se rapproche le plus des caractéristiques qu'on vient de définir. Ses représentants toujours fervents, souvent brillants, ont mené le combat contre toute tentative pour approcher le Mystère de Dieu par la spéculation (Mu'tazilites, Falâsifa), ou par la gnose (Chi'ites). Ils ont joué un rôle socio-politique important, car ils s'en sont tenus à une formulation des enseignements du Coran et du *Hadîth* accessible aux esprits les plus simples. Parmi beaucoup d'autres, on retiendra les noms d'Ibn Batta (m. 997), Abû Ya'lâ (m. 1066), Ibn 'Aqîl (m. 1120), Ibn al-Jawzi (m. 1200), Ibn Taymiyya (m. 1328)...

Les *Zâhirites* ont eu une existence éphémère à Bagdad. Ils méritent mention à cause de l'Andalou Ibn

Ḥazm, esprit indépendant qui a utilisé l'attitude zâhirite pour combattre l'arbitraire des jurisconsultes mâlikites, en particulier. Il combine un attachement inconditionnel au sens obvie des textes sacrés et une large ouverture aux grands acquis de la culture arabe au XI[e] siècle.

Avec les *Ḥanafites*, les *Mâlikites* et les *Châfi'ites*, on se rapproche davantage du traditionalisme rationalisant. Les grands représentants de ces écoles admettent, en effet, la théologie spéculative. Ainsi, les Ḥanafites sont mâtûridites en théologie (Mâtûrîdi, m. 941), les Mâlikites et les Châfi'ites optent plutôt pour l'acharisme. Il ne faut pas se méprendre sur la portée rationaliste de la méthodologie du droit inaugurée par Châfi'î. En hiérarchisant les « sources de la Loi religieuse », les fondamentalistes n'ont fait que renforcer l'attitude traditionaliste puisqu'ils visaient à limiter le recours à l'opinion personnelle (le *ra'y* des Ḥanafites), à la considération de l'intérêt général (*istiṣlâḥ* des premiers Mâlikites). On peut dire que Châfi'î a remporté la première victoire du traditionalisme.

Malgré la résistance de Ḥanafites comme Ṭaḥâwî et Mâtûrîdî, Al-Acha'rî a réussi à inspirer un courant théologique placé sous le patronage d'Ibn Ḥanbal et, cependant, marqué par le rationalisme mu'tazilite. L'école se caractérise par la recherche de positions moyennes comme dans la théorie de l'acquisition par l'homme *(kasb)* des actes créés par Dieu. Elle compte des représentants éminents comme Bâqillânî (m. 1013), Abû Mansûr al-Baghdâdî (m. 1037), Juwaynî (m. 1085), Ghazâlî (m. 1111), Chahrastânî (m. 1153). Malheureusement, les nécessités de la polémique contre « les adversaires de l'Islam » ont souvent détourné ces penseurs d'un réel approfondissement théologique. En outre, le recours constant à la logique à deux termes, qui se contente de mettre en regard l'argument d'autorité (verset ou *ḥadîth*) et la conclusion (assentiment *requis* par le contenu du texte), rend inopérantes les « démonstrations ».

Du côté chī'ite, les trois groupes déjà mentionnés ouvrent à la pensée arabo-islamique des horizons que l'historien moderne commence seulement à redécouvrir.

Les *Imâmiens ou Duodécimains* arrêtent à douze la série des Imâms impeccables descendants du Prophète par 'Alî, al-Ḥasan, al-Ḥusayn... jusqu'au dernier visible Ḥasan al-'Askarî (m. 874) dont le fils, Muḥammad, disparu en 874, est toujours vénéré comme le Mahdî (= Guide) attendu. Les enseignements de ces Imâms, négligés par la ligne sunnite de l'Islam, ont constitué la Tradition vivante recueillie et ordonnée par Kulaynî et Ibn Bâbûyè notamment. Favorisée par l'avènement de la dynastie būyide, la littérature doctrinale imâmienne atteint l'étape de la systématisation avec le cheikh Al-Mufîd (m. 1022), les deux chérifs Al-Raḍî (m. 1016) et Murtaḍâ (m. 1045), Abû Ja'far al-Ṭûsî (m. 1273). Sur la base des œuvres classiques élaborées par ces auteurs et en liaison avec « la philosophie illuminative », s'épanouira la pensée imâmienne après la Renaissance safavide en Iran (1501-1732).

Les *Ismā'iliens* arrêtent la série des Imâms au septième, Ismâ'îl fils aîné de Ja'far al-Ṣâdiq. Après une période de propagande clandestine, ils s'imposent sur la scène de l'histoire en 909 avec le Mahdî 'Ubayd Allah en Ifrîqiyâ. Tandis que le cadi Nu'mân élabore le *corpus juris* propre à l'école, la propagande doctrinale se développe sous la forme de « traités philosophiques » anonymes qui composent la célèbre *Encyclopédie des « Frères sincères » (Rasā'il Ikhwân al-safā')*. Une pensée militante s'affirme aussi avec Abû Hâtim al-Râzî (m. 933), Abû Ya'qûb al-Sijistânî (m. 360 ?), Al-Kirmânî (m. vers 1021). On notera l'origine iranienne de ces auteurs. Après les exemples d'Ibn Sînâ et, plus encore de Firdawsî (m. 1020), l'auteur d'une célèbre épopée iranienne, Nâsir è Khosrav (m. vers 1077), écrit ses œuvres en persan.

La façon dont l'attitude traditionaliste se combine chez ces deux groupes avec des apports philosophiques

ne peut être élucidée ici. On retiendra surtout qu'en élargissant la Tradition aux enseignements des Imâms, les Chi'ites ont été amenés à pratiquer une lecture interprétative du Coran qui fait une large place à l'imaginaire et postule une philosophie du langage différente de celle qu'implique la lecture plus littéraliste des Sunnites. Cette importante opposition doit être reprise aujourd'hui dans la ligne des recherches linguistiques et sémiotiques en cours[1].

Le troisième groupe chi'ite est celui des *Zaydites* établis dans le Ṭabaristân après 864, puis au Yémen après 897. Selon eux, 'Ali a été désigné par Muḥammad en raison de ses mérites personnels et non d'un ordre divin explicité dans un texte. En outre, ils se séparent des Imâmiens en soutenant que le cinquième Imâm est non pas Muḥammad al-Bâqir, mais son frère Zayd (d'où leur nom). Les Zaydites suivent volontiers les Mu'tazilites en théologie et les Ḥanafites pour le droit appliqué *(furû')*.

Les *Khârijites* ont peu à peu perdu de l'importance doctrinale et politique qu'ils ont eue sous les Umayyades. Leur subdivision en plusieurs sous-groupes (Azraqites, Najdites, Ṣufriya, 'Ajârida, Ibâḍiyâ) atteste la vivacité de particularismes sociologiques qui ont cherché à se faire valoir dans les cadres nouveaux de l'Islam. Le cas des Mozabites en Algérie est très significatif à cet égard : sous le couvert d'une rigide profession de foi ibâdhite, ils ont réussi à perpétuer des structures socio-politiques, des modes d'échange et de représentation, des croyances typiquement berbères.

3. **L'attitude rationaliste.** – Elle s'oppose à la précédente en ce qu'elle affirme la priorité méthodologique et la primauté épistémologique de la Raison sur la Tradi-

1. Pour tout ce qui concerne la pensée chi'ite, voir M. A. Amir-Moezzi et C. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Fayard, 2004..

tion. Précisons immédiatement que cette Raison souveraine s'attache obstinément à *prouver* que ses principes et ses conclusions sont en accord avec ceux du donné révélé. On peut dire que c'est là le problème central de la spéculation théologique et philosophique.

Deux courants de pensée représentent cette attitude : celui des Mu'tazilites (avec des réserves) et celui des Falâsifa. Parce qu'ils nourrissent une certaine contestation, les uns et les autres ont plus d'affinités avec les Chi'ites qu'avec les Sunnites.

Les *Mu'tazilites* occupent une position intermédiaire entre les traditionalistes rationalisants et les Falâsifa qui sont à la pointe extrême de l'attitude rationaliste et laïcisante dans la pensée arabe. Par leur problématique et leur méthode de raisonnement, ils se rattachent aux Ach'arites. Mais ils affirment le primat de la raison même pour connaître Dieu. Voici comment un grand théoricien mu'tazilite, le cadi 'Abd al-Jabbâr, définit les postulats qui fondent la connaissance vraie dans son école :

> « Tout cela rend nécessaire qu'on en revienne – au sujet de la signification probante du Coran – à la connaissance qu'on doit avoir du Très-Haut à l'aide de la démonstration par la raison : à savoir qu'Il est Sage et ne saurait choisir d'accomplir le mal. Il faut savoir cela pour que soit correcte la preuve établie à l'aide du Coran sur tout ce dont il y est traité » (*Mutachâbih al-Qur'ân*, I, p. 3).

En clair, cela veut dire que la raison doit « connaître Dieu dans tout ce qui est propre à son essence » (*ibid.*, p. 30) pour que soit valide la démonstration par la Parole de Dieu et celle de Son Envoyé qui a le même statut théologique « en ce qu'elle doit être déclarée indemne de mensonge et d'obscurité » (p. 33). L'argumentation va donc s'appuyer sur « les contraintes originaires de la langue et les témoignages de la raison » (p. 19). On ne peut détailler ici les applications de cette méthode, ni ce

qui la différencie de celle des Falâsifa. On notera seulement que la raison mu'tazilite prend en charge le donné révélé et se laisse conforter par lui, tandis que la raison philosophique ne recherche dans la Révélation que des démonstrations d'appoint. Attirons aussi l'attention sur l'intérêt d'une recherche sur les conditions socio-politiques qui ont provoqué l'éclipse du courant mu'tazilite après le grammairien exégète Zamakhchârî (m. 1144) et Ibn Abî-l-Ḥadîd (m. 1258), auteur d'un volumineux commentaire du *Nahj al-balâgha*.

La pensée philosophique pendant la période classique se développe selon trois tendances : la tendance émanatiste qui intègre une métaphysique aristotélico-platonicienne à l'aide de la *Théologie* dite d'Aristote ; la tendance néo-pythagoricienne qui, avec les Ikhwân al-Safâ' surtout, accueille l'arithmétique, l'arithmologie, l'astrologie, la musique, le symbolisme alchimique des anciens Grecs ; la tendance aristotélicienne dont le plus fidèle représentant est Ibn Ruchd.

Il faut préciser, cependant, que ces tendances sont présentes sous forme de synthèse plus ou moins harmonieuse chez les principaux auteurs. Ainsi, Fârâbî et davantage encore Ibn Sînâ reprennent la métaphysique néo-platonicienne, la politique de Platon, la logique d'Aristote, l'éthique, la psychologie et la médecine de Galien. Entre ces deux penseurs dont l'influence sera grande même en Occident latin, se situe la génération d'Abû Sulaymân dont l'activité se développe entre 950-1000. La philosophie utilise alors les cadres et les procédés de l'*adab* pour atteindre un public plus large que celui des « spécialistes ». Cette évolution s'opère grâce à Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî (m. vers 1023), « le philosophe des gens de lettres, le lettré des philosophes », Miskawayh (m. 1030), philosophe et historien, Abû-l-Ḥasan al-'Âmirî (m. 992), le vizir Ibn al-'Amîd (m. 970), Ibn Hindû (m. 1019), Ibn Zur'a (m. 1008), élève du logicien Yaḥya b. 'Adî (m. 974). Retenant le vocabulaire tech-

nique indispensable, évitant les démonstrations trop abstraites, ces auteurs insistent sur la sagesse pratique. La visée commune est celle exprimée par Plotin dans la célèbre interrogation :

« Quel est l'art, ou quelle la méthode, ou quel l'exercice qui nous conduit en ce lieu vers lequel il faut cheminer ? »

Il s'agit de s'élever vers l'Un en parcourant la voie ascendante à partir des éléments simples (terre, eau, air, feu), ou la voie descendante du flux émanateur qui traverse toute la création : dans les deux cas, le sage vérifie la stricte hiérarchie des êtres, l'Unité du Tout, l'interdépendance des sciences qui traitent des parties du Tout, la nécessité de se soumettre à une *méthode* pour intérioriser l'idée que le monde le comprend comme corps, mais que lui, comme esprit, il comprend le monde ; enfin, la vertu de l'*exercice* éthico-religieux et de l'art (poésie, récits symboliques comme chez Ibn Sînâ) pour amener l'âme au point où elle ne peut se retirer en soi sans y retrouver le monde, ni sortir de soi sans se retrouver dans le monde.

On voit donc que, par le biais de la métaphysique, la philosophie conserve une tendance mystique très marquée notamment chez Ibn Sînâ et l'école *ichrâqî* qui en est issue. Aussi, la rationalité positive est-elle plus nettement cultivée par les « scientifiques ». Sans doute, tous les philosophes sont-ils, à des degrés divers, ouverts aux nombreuses disciplines qui connaissent, à partir des IXe-Xe siècles, une grande faveur. Mais des spécialisations deviennent nécessaires, d'autant plus que les sciences d'observation requièrent une méthode expérimentale inconnue en philosophie. À cet égard, les chercheurs arabo-musulmans ont fait preuve d'une audace et de réussites que les historiens commencent à apprécier à leur juste valeur, bien que l'histoire des sciences et des techniques chez les Arabes reste un des domaines les moins bien connus.

On peut noter, cependant, que tous les secteurs du savoir ont eu des animateurs. Les études linguistiques consacrent le triomphe de la méthode de Basra avec Al-Fârisî (m. 987), Al-Rummânî (m. 994), Al-Sîrâfî (m. 979) et son brillant élève Ibn Jinnî (m. 1002) ; la critique littéraire évolue en rapport avec la *Rhétorique* et la *Poétique* d'Aristote avec Qudâma (m. 948), Al-'Askarî (m. 1005), Ibn Rachîq (m. 1070)... ; l'histoire s'appuie sur les documents d'archives avec Al-Jahchiyârî (m. 942), Miskawayh avant l'ère des grandes compilations comme le *Kâmil* d'Ibn al-Athîr (m. 1234) ; la géographie devient plus concrète *('iyân)* avec Muqaddasî, Ibn Ḥawqal, Idrîsî (m. 1166), Yaqût (m. 1229), al-Bakrî (m. 1184) ; les mathématiques (arithmétique, algèbre, géométrie, trigonométrie) sont étudiées par Abû-l-Wafâ (m. 997), 'Umar Khayyâm (m. 1131), Abû-l-Barakât (m. 1152) après l'illustre famille des Banû Mûsâ (IXe) ; l'optique par Ibn al-Haytham (m. 1039), l'astronomie par Abû Ma'char (m. 886), Al-Bitrûjî (m. 1204), Nâṣir al-dîn al-Ṭûsî (m. 1274), Chirâzî (m. 1311), Charaf al-dîn al-Ṭûsî (m. 1213), l'inventeur de l'astrolabe linéaire ; la mécanique, l'hydraulique, la physiognomonie, la zoologie, l'agriculture, la pharmacologie, la chimie ont également des représentants qu'on ne peut citer faute de place. Bîrunî (m. 1048) a pratiqué plusieurs de ces disciplines. Mention spéciale doit être faite de la médecine et de ses spécialités (gynécologie, diététique, toxicologie, ophtalmologie, dentisterie). Outre ses relations étroites avec la psychologie pas le biais de la psychosomatique (cf. Arkoun, *Traité d'Éthique*, p. 267 s.), la médecine a été particulièrement en faveur, car elle permettait de se rapprocher des grands et des riches. Signalons les recherches d'Abû Bakr al-Râzî (m. 925), Al-Zahrâwî (m. 1013), Ibn Sînâ, Ibn al-Nafîs (m. 1288), dont la théorie sur la petite circulation du sang a eu le mérite de rompre avec les idées reçues depuis Galien.

Cette intense activité touche l'Andalousie et, par suite, l'Europe. L'attaque de Ghazâlî contre les Falâsifa

traduit une crise de la conscience religieuse dans un climat socio-politique agité, mais elle ne met pas fin à l'attitude rationaliste. Celle-ci trouve des partisans de valeur parmi les Andalous comme Ibn Bâjja (m. 1138), Ibn Tufayl (m. 1185), le juif Ibn Maymûn (Maïmonide, m. 1204) et surtout Ibn Ruchd qui répond à la réfutation de Ghazâlî et développe une pensée personnelle sur les grands problèmes de la théologie (critiquée) et de la philosophie. Par l'intermédiaire de la théologie après Juwaynî, et même des commentaires coraniques – surtout celui de Fakhr al-dîn al-Râzî (m. 1210) – une culture philosophique arrive à s'imposer aux auteurs traditionalistes. Cependant, au moment où Ibn Ruchd donnait de nouvelles possibilités de développement à un réalisme critique de type aristotélicien – apport qui fructifia uniquement en Occident chrétien –, Suhrawardî (m. 1191) assurait, en Orient, le succès de la philosophie illuminative *(Ichrâq)* recueillie et continuée par les penseurs iraniens. Pourquoi cet échec d'un côté, ce succès de l'autre ? La réponse à cette question permettrait de déchiffrer le destin de la philosophie en terre d'Islam.

4. **L'attitude mystique.** – Ce déchiffrement ne peut se faire sans une évaluation exacte de l'attitude mystique et de son extension dans le monde islamisé. En tant que voie de réalisation spirituelle, discipline ascétique pour transformer radicalement le moi psychologique en un surmoi pouvant se hisser jusqu'à l' « union avec Dieu », le sufisme ne se confond ni avec l'attitude traditionaliste – les Ḥanbalites en ont condamné les formes extrêmes : affirmation extatique d'un Ḥallâj et pratiques confrériques –, ni avec la purification méthodique du sage. Pourtant, traditionalistes et sages développent inévitablement des tendances mystiques. C'est qu'il y a plusieurs formes de vie mystique que nous ne pouvons aborder ici (cf. l'œuvre de L. Gardet).

Indiquons rapidement une ligne d'évolution. C'est Ghazâlî qui, après avoir passé en revue pour les rejeter, toutes les doctrines de Salut, retient la solution mystique. Pour « faire revivre les sciences religieuses », il reprend les enseignements et les expériences consignés dans des manuels classiques comme ceux de Sarrâj (m. 988), Kalâbâdhî (m. 998), Al-Makkî (m. 996), Quchayrî (m. 1073). De même les Andalous Ibn Sabîn (m. 1270) et Ibn 'Arabî (m. 1240) posent avec force le problème des rapports entre philosophie et mystique, connaissance savoureuse *(dhawq)* et connaissance discursive, imaginaire et rationnel, symbole et signe. Leurs œuvres restent encore inexplorées. Ibn Khaldûn lui-même n'échappera pas à l'attrait de la solution mystique.

Cette littérature classique diffère de celle des manuels que répandront plus tard les confréries. À l'aide d'un lexique technique très élaboré et de descriptions très fines, elle nous dévoile une psychologie involutive *(tadmîn)* ou cheminement vers l'intime *(sirr)*, c'est-à-dire le niveau le plus profond de la nature humaine atteint par une traversée du niveau superficiel du paraître *(ẓâhir)* et du niveau intermédiaire du cœur *(qalb)*. Il s'ensuit une opposition dynamisante entre le *'aql* = langage discursif / la *charî'a* = explicitation littérale de la Loi / la *ḥaqîqa* = le Réel vrai visé par le mystique.

Ainsi, la pensée classique tire sa richesse et ses meilleures réussites de trois données complémentaires : 1 / un grand texte religieux qui ne cesse d'affirmer son actualité et son emprise sur les esprits dans les conjonctures les plus diverses ; 2 / la confluence, dans la Cité arabo-islamique, de vieux courants culturels constitués en traditions vivaces et concurrentes ; 3 / l'activation de la réflexion par les antagonistes socio-politiques entre les multiples groupes ethniques, d'une part, ces groupes et un État islamique centralisateur, d'autre part.

Les caprices ou les nécessités de l'histoire vont atténuer, voire éliminer le jeu simultané de ces trois facteurs.

Il en résultera un assoupissement de la pensée arabe pendant plusieurs siècles.

N.B. – Il convient de rappeler que, pendant la période classique, une pensée juive et une pensée chrétienne d'expression arabe se sont également épanouies. L'une et l'autre ont utilisé les mêmes instruments intellectuels que la pensée arabo-islamique, pour élaborer, notamment, une théologie. Sur la pensée juive au Moyen Âge, il suffit de renvoyer aux travaux bien connus de G. Vajda. La pensée chrétienne d'expression arabe n'est guère étudiée encore : cf. P. Sbath, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIIe siècle*, Le Caire, 1929 ; G. Troupeau, La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe siècle, in *Cahiers de civilisation médiévale*, 1971/I.

Chapitre IV

CONSERVATION, RUPTURES ET RÉSURGENCES

On peut considérer que l'espace mental de la pensée classique est entièrement constitué au XIII[e] siècle. Sans représenter une coupure absolue, 1258 fournit un repère très significatif du point de vue de l'histoire politique et sociale. Cette année-là, les Mongols s'emparent de Bagdad et mettent fin à la fiction du califat abbâside. Un processus de différenciation commencé depuis longtemps entre un Islam iranien et un Islam arabe aboutit à une séparation : l'Islam chî'ite triomphe en Iran, l'Islam arabe est recueilli en Syrie et en Égypte par une dynastie d'esclaves affranchis, les Mamlûks (1250-1517). En Occident, l'Islam andalou se réfugie dans le royaume nasride de Grenade (1230-1492), tandis que les Mérinides au Maroc (1196-1465), les Ḥafsides en Ifriqiyâ (1228-1574) maintiennent tant bien que mal un Islam mâlikite rigoriste de plus en plus coupé de la pensée classique. Du XVI[e] au XIX[e] siècle, les Turcs ottomans prennent en charge, surtout politiquement, l'Islam arabe et méditerranéen.

On a coutume de décrire cette période sous le nom de décadente. En fait, il n'est légitime de parler de décadence que si l'on s'intéresse exclusivement aux grands « génies » créateurs et aux œuvres « originales ». Mais, en histoire, il importe de demeurer attentif aux phénomènes de discontinuité autant qu'aux continuités. Or, pendant la période qui nous occupe, les faits de rupture et de résurgence sont tels qu'ils modifient les conditions

d'exercice de la pensée arabe. Ces faits négatifs au regard d'une histoire-récit soucieuse d'illustrer la montée *continue* de la gloire nationale (cf. le traitement nationaliste de l'histoire dans le conteste de l'arabisme) méritent d'être étudiés autant que les efforts déployés par quelques esprits pour conserver certaines valeurs accumulées durant la phase d'épanouissement.

I. – Conservation des valeurs

L'activité de la pensée pour perpétuer certaines formes de vie intellectuelle se développe à trois niveaux correspondant à des groupes sociaux différenciés :

1 / Une minorité de *kuttâb* ou scribes indispensables à l'administration centrale et de clercs *(udabâ')* plus soucieux de la sauvegarde de l'État dont dépendent les carrières que de recherche de la vérité, continuent à s'intéresser à l'*adab*. Ils trouvent les connaissances nécessaires à l'exercice de leur métier et aux exigences de la vie de cour dans de vastes encyclopédies. Celles-ci rassemblent, classent, hiérarchisent, simplifient des textes *sélectionnés* dans les grandes œuvres classiques. Ces textes sont cités ou réutilisés dans une forme propre à l'anthologie. C'est le cas des ouvrages de Nuwayrî (m. 1332), Ibn Fadl Allah al 'Umarî (m. 1348), Qalqachandî (m. 1418). On n'y trouve ni une théologie, ni une philosophie, ni même une doctrine éthique tant soit peu systématisée. Mais, comme dans les anthologies de la période classique, un *ordre implicite* rigoureux commande les démarches et les choix de la pensée, ainsi que la forme des discours retenus, ou réécrits. Il est ainsi possible de fixer à l'aide de ces encyclopédies, le contenu d'un humanisme arabo-musulman tel qu'il pouvait fonctionner dans les milieux citadins cultivés après le XIII^e^ siècle. Quels écarts cet humanisme manifeste-t-il par rapport à celui des élites homologues de la période classique ? Favorise-t-il, comme aux III^e^-IV^e^ siècles de l'Hégire,

l'attitude rationaliste, ou offre-t-il un simple système de sécurités à des sociétés coupées des courants extérieurs et plus ou moins repliées sur elles-mêmes ? Ces questions pourtant essentielles n'ont pas encore fait l'objet d'enquêtes scientifiques sérieuses. On notera, à titre d'exemple, la distance épistémologique qui sépare le *Livre des animaux* de Jâhiz de la *Vie des animaux* de Damîrî (m. 1405) : le premier travaille dans la ligne d'Aristote et fait preuve d'un sens critique, d'un souci de la vérification qui lui permettent de corriger des erreurs ; le second se contente de rassembler les connaissances déjà acquises dans des notices classées par ordre alphabétique. Tout en conservant un souci du concret dans la connaissance du monde et de la condition socio-politique des hommes, des géographes comme Ibn Baṭṭûṭa (m. 1377), des historiens comme Maqrîzî (m. 1442) et Maqqarî (m. 1632) restent sous la domination des modèles classiques.

2 / Le second niveau d'activité intellectuelle est celui des *'ulamâ'* – enseignants qui peuvent exercer en même temps une fonction officielle, notamment celle de cadi. Cette ligne est illustrée par une littérature de manuels, de commentaires et de gloses à l'intention des étudiants. Ceux-ci sont relativement nombreux puisque depuis le XI[e] siècle, avec le vizir seljoukide Nizâm al-Mulk (m. 1092), les institutions d'enseignement *(médersas, khânqa* en Égypte, *zâwiya* au Maghreb) se sont multipliées pour favoriser l'essor du sunnisme. Chacune des quatre grandes écoles sunnites a une (ou plusieurs) institutions) en plus des grandes universités comme Al-Azhar au Caire, La Zitouna à Tunis, Qarawiyyin à Fès. Il se perpétue ainsi une culture scolaire avec tout le dogmatisme, les simplifications, les choix arbitraires, les répétitions qu'elle implique. Du polymorphisme doctrinal qui caractérise la pensée classique, on retient quelques préambules philosophiques sur la logique, la nature et l'ontologie (pratique introduite par Juwaynî pour réfuter

les Falâsifa et les Mu'tazilites ; continuée maintenant par imitation : *taqlîd*) ; puis les solutions ach'arites sur les *divinalia* (*ilâhiyyât*) et les thèmes traditionnels.

C'est ce qu'on peut vérifier dans l'œuvre d'Al-Îji (m. 1355), de Taftazânî (m. 1390), Al-Sanûsî (m. 1490)... Le même travail de réduction s'opère pour le *fiqh* : on confectionne des résumés si concentrés – comme celui de Khalîl b. Ishâq (m. 1365) pour l'école mâlikite – qu'ils nécessitent des gloses infinies. Celles-ci sont doctement ressassées – comme pour les éléments de grammaire et de rhétorique – à des générations d'étudiants jusqu'au XX[e] siècle. Un polygraphe doué d'une rare puissance de synthèse, Al-Suyûṭî (m. 1505), a laissé de nombreuses monographies où triomphe un savoir filtré, sélectionné, rétrospectif[1].

3 / Le troisième niveau d'activité est représenté par les chefs de confréries religieuses (*ṭarîqa*) qui encadrent les masses populaires. Le chef fondateur de chaque confrérie s'impose par son savoir religieux, son sens politique, mais davantage encore par le charisme que lui reconnaissent aisément des populations frustes, déshéritées, soumises aux aléas du climat, de l'épidémie, de la guerre. Ainsi, se sont multipliées des dynasties de marabouts qui ont donné une consécration « islamique » à des croyances, des institutions, des pratiques cultuelles et culturelles très diversifiées. Le chef charismatique nourrit l'espérance de tous en s'offrant comme l'intercesseur efficace auprès de Dieu et de Son Envoyé, ou comme un médiateur écouté à des partis en conflit. Grâce à lui, un sens de la vie spirituelle est diffusé et maintenu, une possibilité de dépassement moral est offerte, des équilibres ethno-sociologiques sont rétablis ou instaurés. En

1. Sur les textes étudiés et les méthodes pédagogiques à Fès, par exemple, au XVII[e] siècle, cf. J. Berque, *Al-yûsi. Problèmes de la culture marocaine au XVII[e] siècle*, Mouton, 1958 ; pour l'Égypte, cf. G. Wiet, Les classiques du scribe égyptien au XV[e] siècle, in *Studia Islamica*, XVIII, 1963.

contrepartie, le renforcement des élans émotionnels par les rites et les célébrations collectives, les possibilités offertes à l'exercice de l'irrationnel, de l'imaginaire, de la catégorie affective du surnaturel ont fini par créer d'insurmontables résistances à l'intervention de la raison positive. Les conséquences néfastes de ce phénomène capital n'ont pas fini de s'exercer dans le monde arabo-musulman contemporain.

Parmi les nombreuses confréries, on retiendra celles des *Qâdiriyya* disciples de 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (m. 1166) ; des *Châdhiliyya* fondée par Abû-l-Hasan al-Châdhilî (m. 1258) ; des *Badawiyya* fondée par Ahmad al-Badawî (m. 1276) ; des *'Isâwiyya* fondée par Muhammad b. 'Îsâ al-Fihrî (m. 1524) ; des *Sanûsiyya* fondée par Muhammad Al-Sanûsî (m. 1859), etc.

4 / Trois esprits relativement indépendants se détachent de l'ensemble des compilateurs et des pédagogues ; ils méritent une mention spéciale.

Ibn Khaldûn (m. 1406) n'a été redécouvert par les Arabes qu'au début du XX^e^ siècle. Il a inspiré depuis quelques années plus de dissertations apologétiques que d'études sérieuses. En effet, il n'a pas échappé aux angoisses, aux nostalgies, aux limitations généralement ressenties par ses contemporains. La peste, les luttes intestines entre les dynasties maghrébines, la montée de la civilisation du désert *('umrân badawî)* au détriment de la *polis (madîna)* dont l'idéal n'a cessé de hanter les esprits depuis 622, l'encerclement de l'Islam arabe par les forces étrangères : tout concourait à accentuer la précarité de l'existence notamment chez l'intellectuel. Mais, en raison même de cette conjoncture, Ibn Khaldûn fournit l'exemple précieux de ce qu'un esprit peut tirer de l'héritage culturel classique pour *penser* et dominer les problèmes de son temps. La *Muqaddima* n'est pas le produit aberrant d'un génie prospectif ; elle s'inscrit dans une continuité culturelle jalonnée par les œuvres des plus grands historiens, théologiens, philosophes déjà nom-

més. Elle utilise les postulats épistémiques d'un Islam sunnite plutôt mâlikite. Son apport vivant, son originalité sont dus à ce que l'auteur a voulu *repenser* toute une culture à l'aide du fameux *'iyân* : cette connaissance positive des hommes et des choses que confère une observation perspicace. C'est ce projet intellectuel partiellement réussi qui explique l'actualité grandissante d'Ibn Khaldûn dans le monde arabe.

Ibn Taymiyya (m. 1328) est un penseur hanbalite qui atteste, de la même façon qu'Ibn Khaldûn, la vitalité de l'Islam sunnite intégriste fonctionnant comme un système de sécurités pour une société menacée de déstructuration. Avec d'autres militants de moindre envergure (Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, m. 1350 ; Dhahabî, m. 1348 ; Ibn Kathîr, m. 1373), il a défendu, contre les empiétements étrangers et la reviviscence des superstitions, les croyances et les valeurs éthico-politiques qui ont toujours assuré aux Hanbalites une large audience populaire. Son œuvre imposante inspirera le mouvement wahhâbite en Arabie à partir du XVIII[e] siècle.

Lisân al-dîn Ibn al-Khaṭîb (m. 1374), jalousé par Ibn Khaldûn, est une des dernières figures attachantes de l'humanisme andalou cantonné à Grenade, son dernier refuge en Espagne. Fin lettré, brillant styliste, homme d'État malchanceux, historien vivant de la société et de la culture, il témoigne, dans le cadre enchanteur de l'Alhambra et du Généralife, d'une civilisation trop raffinée pour entreprendre de grandes actions historiques, ou seulement pour se protéger.

En Iran, on retiendra deux noms au moins de penseurs très féconds qui écrivent la partie importante de leurs œuvres en arabe : Sayyed Haydar Amolî (m. 1385), élève de 'Allâma Ḥillî (m. 1326), disciple d'Ibn 'Arabî, opère la jonction entre le sûfisme et la philosophie chî'ite ; Mollâ Ṣadra (m. 1640), grand commentateur du Coran et puissant théoricien d'une gnoséologie privilégiant la conscience imaginative.

II. – Ruptures et résurgences

Ces deux concepts réfèrent à deux processus socioculturels corrélatifs. Dans les sociétés arabo-islamiques du XIII[e] au XIX[e] siècle, on observe des ruptures à l'égard du passé classique et des ruptures par rapport au monde environnant, notamment l'Europe occidentale. On parlera de résurgence dans les seuls cas où les tendances rationalisantes et laïcisantes signalées au chapitre précédent sont affaiblies ou éliminées. Pour les populations paysannes, montagnardes, nomades, il y a plutôt reviviscence de modes de pensée et de vie archaïques qui n'ont jamais été valablement entamés. Il importe de signaler brièvement ces phénomènes, car ils sont responsables d'un grave décalage entre monde arabe et monde occidental à tous les niveaux de l'existence historique.

1. Ruptures à l'égard du passé classique.

A) *Rupture politique.* – Nous avons vu l'importance de l'Imâmat dans le développement des premières discussions théologiques. La présence d'un calife à la tête de l'État islamique a maintenu au moins le principe d'une *Umma* dirigée par un « successeur » du Prophète. C'est ce principe toujours affirmé jusqu'en 1258 qui a nourri la féconde contestation chî'ite et la recherche théorique de penseurs sunnites comme Mâwardî (m. 1064), auteur d'un célèbre traité de droit constitutionnel Avec la chute du califat, c'est donc un problème de fond qui disparaît, ou se trouve tout au plus transposé dans de banales considérations éthico-politiques. Certes, les dynasties qui s'installent partout, s'efforcent de protéger l'Islam et même, parfois, de se forger une généalogie chérifienne ; mais elles inspirent, au plus, le zèle de quelques *kuttâb* et *fuqahâ'* de second ordre. Un Ibn Khaldûn éprouve le besoin de les fuir pour aller méditer, dans la solitude, sur leur impuissance.

B) *Rupture sociale.* – La séparation de l'Islam iranien et de l'Islam arabe entraîne une modification du climat social dans les villes. Les tensions entre Chi'ites et Sunnites à Bagdad, les possibilités laissées aux minorités de s'exprimer dans les cadres de la culture arabe, n'étaient pas sans favoriser une diversité et une effervescence doctrinales. À Damas, au Caire, à Tunis, à Fès après le XIII[e] siècle, les groupes sociaux deviennent relativement homogènes : ils communient dans une « orthodoxie » rigide pour se protéger contre « les ennemis de l'Islam ». En Syrie, par exemple, Ibn Taymiyya renoue avec l'intransigeance d'Ibn Hanbal pour condamner à la fois les superstitions populaires et les courants de pensée libérale susceptibles de dissoudre l'Union sacrée des croyants. En outre, la réduction du rayonnement des villes dans les campagnes empêche le renouvellement des élites.

C) *Rupture économique.* – C'est sans doute la plus décisive pour le rétrécissement des horizons de la pensée arabe. Il faudrait évoquer ici le sort général du monde méditerranéen à partir des croisades. Une évolution *corrélative* consacre le déclin des sociétés arabo-islamiques à mesure que s'affirme l'essor du commerce et de l'économie européens. Le sujet est si important que nous invitons le lecteur à se reporter aux travaux de Cl. Cahen, F. Braudel et M. Lombard notamment.

D) *Rupture linguistique.* – Elle est liée aux précédentes. Ibn Manzur (m. 1311), auteur d'un inestimable *Thesaurus* de la langue arabe, donne à son entreprise cette justification éloquente :

« Je n'ai en vue que la conservation des fondements de cette langue prophétique... Je constate, en effet, que, de nos jours, l'emploi de la langue arabe est considéré comme un vice. On écrit à qui mieux mieux dans les langues étrangères. Je l'ai construit (cet ouvrage) comme Noé a construit l'arche, sous les sarcasmes de son peuple. »

De fait, les Persans qui avaient joué un rôle de premier plan dans l'élaboration de la pensée classique, écrivent de moins en moins en arabe ; les Mongols et les Turcs diffusent des langues asiatiques ; un juif converti au christianisme, Barhebraeus (m. 1286), compose une œuvre riche en syriaque ; les multiples dialectes arabes et non arabes regagnent partout du terrain à mesure que recule la culture savante.

E) *Rupture psychologique.* – Nous ne pouvons que suggérer ici une recherche neuve qui montrerait comment le merveilleux, le fantastique, le surnaturel, les vives émotions individuelles et collectives, l'angoisse, l'attente messianique, les visions eschatologiques, etc., se substituent au rationalisme critique, à la démarche expérimentale, à la curiosité scientifique, à l'audace philosophique, à une volonté d'agir sur le destin (cf. la révolte de Tawhîdî, phénomène rare dans la pensée arabe ancienne) qui caractérisaient la vie intellectuelle pendant la phase conquérante. Ce chapitre de psychologie historique éclairerait bien des aspects des sociétés arabes contemporaines.

On comprend, dans ces conditions, que la philosophie et, plus généralement, tous les discours *dissidents* soient devenus inactuels dans la cité arabo-islamique tant du côté sunnite que du côté chî'ite. Partout des *'Ulamâ'* exercent une censure sévère sur tout ce qui ne répond pas aux définitions scolastiques de l'École officielle (cf. mâlikisme au Maghreb), ou de la confrérie. En termes ethnosociologiques, on dira qu'il y a ralentissement de la dialectique entre tradition et changement, conservatisme et mouvement, structure et histoire. On pourra dire aussi que les succès remportés par la solidarité fonctionnelle *État centralisateur - écriture - religion officielle - langue et culture savantes* sont remis en question par la résurgence et la reviviscence d'unités fonctionnelles opposées : *sociétés polysegmentaires* dont la survie et, éventuellement,

l'hégémonie sont assurées par la solidarité agnatique *('aṣabiyya)* - *oralité* - *cultes et savoirs populaires* - *dialectes*. L'étude de ces couples d'oppositions relève de l'histoire autant que de l'anthropologie politique et culturelle.

2. **Ruptures par rapport au monde environnant.** – La méthode négative en histoire de la pensée consiste à s'interroger sur *l'impensé* dans les cadres d'une pensée donnée. Après avoir consacré des siècles d'effort à la recherche du fondement (cf. ci-dessus), la pensée arabe connaît une « crise du principe ».

Or, « la crise du principe ne se révèle en son ampleur et en sa profondeur, qu'à la lumière de ce qui, sous le nom du principe, a décidé, à l'intérieur des philosophies et des théologies, de l'organisation du pensable » (S. Breton, *Du principe*, p. 10).

On voit l'immense perspective qui s'ouvre devant l'historien de la pensée arabe. Non seulement il faut approfondir l'examen critique – à peine amorcé ci-dessus – de toute la pensée classique, mais il faut mesurer l'impensé qui s'accumule du fait de l'avance continue de la pensée occidentale au moment où l'intelligence arabo-islamique oublie ses propres conquêtes. Celles-ci étaient pourtant assez substantielles pour rendre accessibles les événements intellectuels liés aux mouvements de la Réforme, de la Renaissance, de la philosophie des Lumières. Mais le discours arabe ne sait plus développer que quelques thèmes d'autofondation et une stratégie de refus à l'égard de tout ce qui ne s'intègre pas dans un ensemble socioculturel tenu pour inaliénable et idéal. On est loin de l'accueil enthousiaste fait à l'héritage grec. Il est vrai que « les Francs » se présentent comme des concurrents et des adversaires, non comme des humanistes. Ils sont donc rejetés comme des « infidèles » étrangers à l'éminente Vérité de l'Islam. Il faut ajouter que l'État ottoman s'interpose entre les sociétés arabes et les

nations européennes : c'est lui qui, à partir du XVI[e] siècle, exerce la souveraineté intérieure et extérieure au nom de l'Islam. Il est malaisé d'apprécier les conséquences intellectuelles, pour le monde arabe, de cette donnée. Quoi qu'il en soit, les positions relatives du monde arabe et de l'Occident chrétien s'inversent progressivement : d'initiateur de la culture et de la civilisation, le premier devient un « Orient » obscur, décadent, en proie aux forces magiques et irrationnelles, l' « homme malade » dont on hâtera, à l'occasion, la mort pour s'approprier des positions stratégiques de première importance. C'est pourquoi on est fondé à parler d'une *irruption* de la modernité dans les sociétés arabo-islamiques à partir du XIX[e] siècle.

Chapitre V

L'IRRUPTION DE LA MODERNITÉ[1]

Au début du XIX[e] siècle, les sociétés arabes sont devenues trop faibles pour demeurer plus longtemps à l'abri des entreprises conquérantes de voisins en plein essor économique et culturel. Il est donc nécessaire de commencer par définir les nouvelles conditions d'exercice de la pensée arabe confrontée brutalement à la modernité ; on examinera ensuite les principales orientations de ce qu'il est convenu d'appeler la *Nahd'a*, ou Renaissance, puis la *Thawra* ou Révolution. Ces deux concepts clés permettront de souligner l'unité épistémique de toute la phase envisagée, alors que les périodisations généralement admises s'imposent surtout d'un point de vue politique.

I. – Les nouvelles conditions d'exercice de la pensée arabe

Il suffira de rappeler quelques événements déterminants et d'attirer l'attention sur quelques faits socioculturels pour donner une première idée des difficultés qui se dressent devant tout intellectuel arabe.

Événements politiques :

1798-1801 : Expédition de Bonaparte en Égypte : conquête militaire et exploration scientifique du pays.

1805-1845 : Méhémet Ali réussit à prendre le pouvoir en Égypte et inaugure une politique de réformes et d'indépendance.

1. Sur tout ce chapitre, cf. M. Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, 2002.

1830 : Débuts de la conquête de l'Algérie.
1876-1909 : Règne d'Abdülhamid II dont l'autoritarisme provoque l'exil volontaire d'intellectuels libanais aux Amériques et en Égypte. La presse libanaise se réfugie au Caire.
1881 : Protectorat français en Tunisie.
1882 : L'Égypte sous tutelle britannique ; 1914 : Protectorat britannique remplaçant la suzeraineté ottomane.
1912 : Protectorat français au Maroc.
1916 : Accords Sykes-Picot sur le partage de l'Empire ottoman en zones d'influence anglaise, française et russe.
1917 : Déclaration Balfour ; 1920 : Mandat français sur la Syrie et le Liban ; britannique sur la Palestine et l'Irak.
1922 : Abolition du sultanat ottoman ; proclamation de la République turque.
1927 : L'Angleterre reconnaît l'indépendance de l'Arabie Séoudite et de l'Irak.
1936 : Fin de l'occupation militaire de l'Égypte sauf dans la zone du canal.
1945 : Création de la Ligue arabe.
1948 : Proclamation de l'État d'Israël.
1952-1954 : Abdication de Farouk ; Nasser devient chef de l'État égyptien.
1956 : Indépendance du Maroc et de la Tunisie ; expédition franco-britannique à Suez ; seconde guerre israélo-arabe.
1958 : Naissance de la RAU (Union égypto-syrienne) ; 14 juillet : le général Kassem prend le pouvoir en Irak.
1962 : Indépendance de l'Algérie.
1967 : Guerre des Six jours ; « le désastre arabe » ; naissance de la République populaire du Sud-Yémen.
1969 (1er septembre) : Proclamation de la République de Libye.
1973 (octobre) : Demi-succès des armées arabes sur Israël.

Faits socioculturels :

1822 : Fondation de la première imprimerie arabe à Būlāq (Égypte) ; parution du premier journal officiel : *Al-Waqā'i' al-miṣriyya (= Les événements d'Égypte)* le 20 novembre 1828.

1826-1835 : Premières missions scolaires égyptiennes en France.

1835-1848 : Centralisation de l'activité de traduction en Égypte sous la direction de Rifâ'a Tahtâwî (m. 1873).

1840 : Traduction de la Bible au Liban ; 1904 : Traduction de *L'Iliade* par Sulaymân al-Bustânî.

1854-1863 : Règne de Sa'îd Pacha ; naissance de l'idéologie nationale égyptienne ; 1869 : idée moderne de patrie *(watan)* développée par Tahtâwî.

1860 : Fondation de l'Université américaine, puis en 1875 : Université jésuite (Saint-Joseph) à Beyrouth et collège Sadiki à Tunis ; 1880 : Université d'Alger ; 1908 : ouverture d'une Université privée au Caire, transformée en Université d'État en 1925 ; 1924 : Université syrienne qui devient Université de Damas en 1958 ; 1942 : Université d'Alexandrie ; 1950 : Université 'Ayn Chams au Caire ; 6 juin 1956 ; Université de Bagdad ; 1960 : Université d'Alep ; 1957 : Université du roi Sa'ûd à Riyâd ; 1957 : Université Mohammed V à Rabat ; 1960 : Université de Tunis.

1898 : Fondation de la National Bank d'Égypte ; 1920 : Banque Misr ; 1947 : National Bank of Irâq devenue banque centrale en 1956.

1899 : Fondation du premier syndicat en Égypte dans l'industrie de la cigarette.

1925 : Alî Abd al-Râziq publie *L'Islam et les bases du pouvoir* ; 1926 : Ṭaha Husayn publie *La poésie antéislamique* : les deux ouvrages sont condamnés par les 'Ulamâ' d'Al-Azhar en raison de leur option en faveur de la critique historique moderne.

1938 : Ṭaha Husayn publie un ouvrage-programme sur *L'avenir de la culture en Égypte*.

1954 : *La philosophie de la révolution* par Nasser.

Mai 1962 : Présentation par Nasser de la *Charte* de la RAU.

1964 : La Charte d'Alger.

1967 : Guerre des Six Jours.

1er sept. 1969 : Proclamation de la République arabe de Libye.

Oct. 1973 : Demi-victoire syro-égyptienne sur Israël.

1976 : Charte nationale algérienne.

Cette simple énumération des événements marquants survenus dans le monde arabe depuis le début du XIX[e] siècle donne une idée de la difficile pénétration de la modernité dans des sociétés vouées depuis longtemps au traditionalisme le plus rigide. Mais, pour mieux rendre compte des processus complexes de cette pénétration, il faudrait engager une double enquête : d'une part, on suivrait, en Europe même, la genèse de la modernité en ayant soin de marquer les *limites* de celle qu'ont véhiculée « les bourgeois conquérants » ; d'autre part, on définirait les cadres socioculturels de la connaissance dans *chaque* pays conquis. Indiquons brièvement l'ampleur du problème.

Le schéma longtemps reçu, en Occident, pour introduire la notion de modernité, est celui d'une coupure entre une intelligibilité médiévale dominée par les dogmes, les superstitions, les constructions imaginaires et une intelligibilité *moderne* inaugurée par l'explosion « humaniste » de la Renaissance, les protestations de la Réforme, renforcée indéfiniment, ensuite, par la révolution copernicienne, la science galiléenne, le *Cogito* cartésien, la science positive, l'avènement d'un pouvoir spirituel laïc... Sans doute, ces événements sont-ils intervenus en dehors de la pensée arabe ; mais l'histoire des sciences n'a pas encore défini les liens réels entre cette première modernité *européenne* et les avancées rationalistes de la pensée arabe classique.

Plus impressionnante est l'explication de F. Braudel qui montre comment la modernité s'est développée « dans les cadres exclusifs de la civilisation occidentale » :

« Une explication matérialiste est évidente, écrit-il. L'essor économique sans précédent du XVIII[e] siècle a soulevé le monde entier et l'Europe en est devenue le cœur impérieux. Vie matérielle et technique multiplient leurs demandes, leurs contraintes. Peu à peu une réponse, une collaboration se précisent. L'industrialisation... serait ainsi l'élément décisif, le *moteur*. Ce qui revient à expli-

quer unes évidente spécificité occidentale – la science – par une non moins évidente spécificité occidentale – l'industrialisation. Ces deux originalités se feraient écho ; en tout cas, elles s'accompagnent. »[1]

Ce raccourci explicatif est satisfaisant si l'on s'en tient à la constatation d'événements chronologiquement et géographiquement localisables. Mais l'historien de la pensée a besoin d'approfondir l'analyse des rapports entre modernité matérielle et modernité intellectuelle. Sans nous engager dans une discussion délicate, on rappellera que l'industrialisation s'est, en fait, accompagnée d'une culture dite moderne qui sépare « sciences exactes » et sciences de l'homme, théorie et *praxis* au point de légitimer des manipulations économiques et politiques par un discours humaniste abstrait. Cette ambivalence du concept de modernité a été dévoilée par les critiques convergentes de Marx, Nietzsche, Freud et leurs nombreux disciples ; elle est au centre des discussions théoriques actuelles.

Du point de vue de la pensée arabe, cette mise en perspective historique du concept de modernité tel qu'il a fonctionné entre 1800-1950, est indispensable pour mieux rendre compte des audaces et des limites des œuvres. La chronologie qu'on vient de lire montre avec quels retards et quels obstacles, le monde arabe a vécu les principales tensions éducatives qui ont marqué, en Europe, l'apparition de ce qu'on peut nommer la modernité bourgeoise : formation du grand capital aux mains d'une bourgeoisie conquérante ; création de situations révolutionnaires par la pression du machinisme, accroissement du monde ouvrier, accélération des cadences ; urbanisation ; lutte de classes ; concurrence internationale ; guerres impérialistes ; stylisation corrélative du discours ethnocentriste, nationaliste, scientiste diffusé par la

1. Le monde actuel, *Histoire des civilisations*, Éd. Belin, 1963, p. 383. Il faut ajouter désormais les autres révolutions télétechnoscientifiques.

culture scolaire et même universitaire. C'est d'abord sous les formes de la violence et de l'humanisme abstrait (cf. la « fausse conscience » dénoncée par les critiques occidentaux) que la pensée arabe découvre une « modernité » forgée en dehors d'elle et, partiellement, à ses dépens. Jusqu'aux années 1930, elle a été d'autant plus démunie devant le déferlement des « innovations » – régulièrement condamnées par les *'Ulamâ'* – qu'elle ne disposait même pas des instruments intellectuels forgés par les penseurs classiques. À ce jour, on ne peut encore dire que le ressourcement auprès de ces derniers est très avancé : nous verrons plus loin les tâches qui restent à entreprendre pour poser sous un jour nouveau le problème de la modernité. Il faut insister, en revanche, sur la permanence et la prédominance des Centres traditionnels de transmission d'une pensée conservatrice : universités d'Al-Azhar en Égypte, de la Zibouna à Tunis, de Qarawiyyîn à Fès, et, partout, des *médersas* et des *zawiyas* d'importance variable. La culture diffusée dans ces institutions assure une survie factice à des schèmes désuets et sans lien avec la science triomphante en Europe.

On comprend, dans ces conditions, qu'hormis les heurts militaires, les premiers contacts avec les sociétés européennes aient suscité chez les Arabo-Musulmans étonnement, admiration naïve, vive curiosité ainsi qu'en témoignent l'historien égyptien Al-Jabartî (m. 1825) et surtout Ṭahṭâwî, premier défenseur efficace d'un modernisme libéral. Envoyé à Paris à la tête d'une mission scientifique en 1826, Ṭahṭâwî consigne, dans un précieux journal de voyage, les réactions saines, vives, touchantes d'un musulman devant les signes les plus courants de la modernité matérielle : un lit élevé et confortable, des fourchettes, des couteaux, des assiettes et des verres individuels pour manger à table, des femmes dévoilées qui circulent librement, une architecture merveilleuse, de l'ordre, de la propreté, de l'efficacité ! Ces notations prennent tout leur sens quand on les compare à celles,

opposées, des voyageurs européens en terre d'Islam. Mais, chez Ṭahṭâwî, elles nourrissent une conviction et une résolution ; il y a sûrement des vérités à apprendre auprès de ces chrétiens et il faut absolument réintroduire le mouvement, la volonté d'entreprendre, la science dans la société musulmane ! Ainsi, des idées neuves s'énoncent pour la première fois en langue arabe : « Que la patrie soit le lieu de notre commun bonheur que nous bâtirons par la liberté, la pensée et l'usine », écrit audacieusement notre voyageur. Et tandis que l'archevêque de Paris saluait la prise d'Alger en 1830 comme une « victoire de la chrétienté sur l'Islam » (ce qui donne une mesure de la modernité intellectuelle en Europe !), Ṭahṭâwî note plus positivement que « la guerre entre les Français et les Algériens n'était qu'une affaire purement politique, des querelles de commerce et de transactions, des disputes et des polémiques nées de l'orgueil et de la morgue »[1].

Cette attitude qui mêle le vieil attachement de l'Islam pour le bien de la Communauté *(maṣlaḥa)*, le pragmatisme des premiers docteurs, le socialisme utopique, va se traduire différemment à mesure que la « modernité » dévoile son autre face : la violence dominatrice et exploitatrice, assortie d'une littérature « orientaliste » destinée à faciliter psychologiquement la pénétration coloniale et les entreprises missionnaires. Face à ce qu'ils nommeront plus tard l' « agression militaire et intellectuelle », les Arabo-Musulmans se sentent de plus en plus en situation de faiblesse outragée. Une des premières manifestations « scientifiques » de l'outrage est la fameuse conférence de Renan sur « L'islamisme et la science » qui suscita une réfutation de Jamâl al-dîn al-Afghânî (m. 1897). Mais, d'une façon plus déterminante pour l'exercice de la pensée moderne, il faudrait montrer comment l'installation de colonies d'étrangers soutenus par de riches mé-

1. Cité par A. Louca, dans *Les voyageurs égyptiens en France au XIX^e siècle*, Paris, 1970, p. 66-67.

tropoles, introduit dans les pays arabes une nouvelle dialectique sociale. Celle-ci comporte toutes les tensions décrites par M. Weber entre groupes communautaires / groupes sociétaires, autorité charismatique / sultan, chefs de confréries / autorité bureaucratique, organisation religieuse / organisation séculière, droit coutumier / droit rationnel, culture mythique et mythologique / culture positive et positiviste, économie de subsistance / économie de production planifiée, etc. Loin d'atténuer ces tensions, les indépendances politiques récemment reconquises tendent plutôt à les exacerber. C'est ce qui permet de parler d'une continuité épistémique de la pensée arabe depuis le XIX^e^ siècle jusqu'à nos jours. L'examen des thèmes de la *Nahḍa* et de la *Thawra* va nous permettre de vérifier que, sous une différence de ton, de vocabulaire et de syntaxe, les esprits continuent à fixer les mêmes horizons culturels, à buter contre les mêmes obstacles socio-économiques et politiques, à réaffirmer les mêmes convictions, notamment en ce qui touche la langue, l'histoire et la religion. *Nahḍa* et *Thawra* sont deux concepts qui renvoient à une *idéologie de combat* bien plus qu'à une pensée spéculative en quête de sens. L'un et l'autre recouvrent deux tâches complémentaires : 1 / renouer avec l'Âge d'or de l'Islam et de la culture classique, résister aux agressions militaires, diplomatiques, économiques et culturelles de l'Occident, tout en travaillant à intégrer dans la personnalité arabe, les apports « positifs » de la modernité. De la *Nahḍa à* la *Thawra*, ces deux objectifs deviennent plus pressants ; mais surtout les méthodes pour les atteindre changent sur un point : on passe, notamment dans les pays gagnés aux méthodes socialistes, de l'action pédagogique, de l'esprit réformiste à l'action « révolutionnaire » contre l'impérialisme occidental et les archaïsmes locaux.

II. – Les orientations de la « Nahḍa »

Premier manuel du réformisme, la relation de voyage à Paris de Rifā'a Ṭahṭāwī *(takhlīṣ al-ibrīz)* esquisse déjà les thèmes essentiels de la *Nahḍa* et justifie la notion de renaissance du dynamisme culturel arabe. Méhémet Ali favorisa la diffusion de l'ouvrage en 1834 et le fit traduire en turc : ce qui atteste le recul de l'arabe dans la classe dirigeante. Les détails les plus anodins et les problèmes les plus importants, retenus par le voyageur, renvoient à des situations précises de l'Égypte. La société française, à la veille de la révolution de juillet 1830, révèle, par contraste, les défauts, les maux, les retards, les besoins de la société égyptienne. Ce processus psychologique se répétera régulièrement chez tous les Arabo-Musulmans qui découvrent pour la première fois, un milieu de vie occidental. C'est pourquoi la relation de voyage et l'autobiographie occupent, dans la littérature arabe contemporaine, une grande place. Après un séjour d'études, ou même un simple périple, chacun se sent une responsabilité d'éducateur à l'égard des siens : de la proche famille, de la communauté nationale et, plus généralement, de tous les musulmans. C'est que chacun *repense* avec des moyens intellectuels différents, sa propre situation d'Arabo-Musulman sous le signe d'une inégalité d'autant plus insupportable qu'elle est jugée imméritée. Pourquoi ce retard, cette impuissance de populations dépositaires de la Parole de Dieu, alors que des infidèles, demeurés sourds à l'ultime Révélation, ont réalisé des progrès si éclatants dans l'ordre de la culture et de la civilisation ?

Pourquoi ? Chez des esprits qui ne disposent, pour déchiffrer le monde et l'histoire, que d'une langue toute chargée de connotations sacrales, la question exprime une angoisse métaphysique et exige une réponse religieuse. Quoi ! Dieu n'a-t-il pas dit :

« La puissance appartient à Dieu, à Son Envoyé et aux Croyants » (LXIII, 8) et « C'est Lui qui a envoyé parmi les Gentils, un Apôtre issu d'eux pour leur communiquer Ses Signes, les purifier, leur enseigner le Livre et la Sagesse, eux qui, auparavant, étaient dans un égarement évident » (LXII, 2).

La Parole de Dieu ne peut être démentie par l'histoire ; les musulmans en ont sûrement perdu le sens : il faut déterminer quand, comment, pourquoi. Ainsi *renaît* l'attitude réformiste, cet *Islâh* ou retour à la forme vraie, originaire de l'enseignement islamique. L'affirmation d'une Vérité transcendante, toujours apte – si les hommes savent la déchiffrer et en vivre – à ramener la marche de l'histoire sur la bonne Voie est le mythe le plus tenace, le plus efficace qui a effectivement permis à la conscience musulmane de surmonter toutes ses crises depuis 632.

L'*attitude réformiste* domine toute l'activité intellectuelle arabe jusque vers 1950. Elle vise le même projet fondamental : redonner à la cité arabo-islamique une authenticité et un dynamisme qui lui permettent d'occuper *dignement* sa place dans le concert des nations modernes ; mais elle s'exprime dans deux langages et utilise deux méthodes qui s'opposent et convergent selon les conjonctures : un langage et une méthode traditionalistes, conservateurs ; un langage et une méthode modernistes. Cette différenciation exprime une distance socio-culturelle qui n'a cessé de s'étendre entre une minorité formée dans des universités et des établissements modernes et une écrasante majorité qui ne peut recevoir qu'un enseignement traditionnel (980 pour 1 000 en 1952, en Égypte, d'après une évaluation de Bint al-Châṭi' qui observe justement : « Nous tous, appartenons à une génération à qui manque la contemporanéité culturelle et intellectuelle pendant la phase d'apprentissage, de formation, des impressions reçues... »).

L'on comprend pourquoi, jusqu'au début du XX[e] siècle, la différenciation reste négligeable. Ṭahṭâwi, bien

qu'azharien, a trouvé d'emblée le ton, le style, la langue simples pour communiquer à un large public des idées et des sentiments nouveaux, habilement intégrés dans une démarche arabo-islamique. On est encore loin des concepts organisateurs et du discours grandiloquent de l'idéologie de combat ; avec un pragmatisme de pédagogue et d'homme d'action, l'auteur pose de solides pierres d'attente en introduisant les thèmes de l'amour de la patrie, de l'essor économique, de l'éducation civique, de l'émancipation de la femme, de l'indispensable simplification de la grammaire et du style de l'arabe, de l'urgence des traductions scientifiques, de l'abandon des superstitions, etc.

Ce programme, qui demeure toujours d'actualité, est repris avec le même rationalisme pragmatique par Muhammad 'Abduh (m. 1905), disciple d'Al-Afghânî avec qui il lance à Paris, en mars 1884, la revue *Al-'Urwâ-l-wuthqâ (L'anse solide)*. Cette entreprise éphémère lui révèle les aléas de la politique et le décide à se forger des armes plus solides en apprenant le français, en multipliant ses voyages à Paris, Londres, Alger, Tunis, en renouant avec les meilleurs textes de la pensée classique comme le *Nahj al-balâgha* et la *Muqaddima* (cf. *supra*, p. 76 et 85). Il s'efforce de restaurer une réflexion théologique dans un court *Traité sur l'unicité de Dieu* ; mais son objectif est de plus en plus la lutte contre le despotisme turc, l'apathie intellectuelle des musulmans, l'ignorance. Il trace un programme de réforme de la justice, de l'enseignement, des institutions politiques en réappropriant aux notions modernes de parlement, d'opinion publique, d'utilité, de séparation des pouvoirs des concepts islamiques comme *châ'râ, ra'y, maslaha, ijmâ'*[1]... Son audace et son bon sens pratique triomphent dans des consultations juridiques célèbres sur le costume, la fructification du capital, les représentations figurées...

1. Cf. *supra*, p. 32 et 46.

Des militants aussi fervents et éclairés travaillent dans le même sens. Abdallah al-Nadîm (m. 1896) définit une stratégie de lutte non violente contre la pénétration anglaise : cultiver la solidarité et la fierté nationales, renforcer l'économie locale, régénérer l'Islam en tant qu'idéal collectif de vie, l'arabe en tant que langue de culture ; Tantâwî Jawharî (m. 1941) lance une exégèse naïve, mais qui a le mérite d'attirer l'attention sur les découvertes scientifiques modernes ; Farîd Wajdî (1875-1954) inaugure une littérature promise à un grand succès sur la défense et l'illustration de l'Islam, de l'arabe et des Arabes contre le courant occidentaliste ; Qâsim Amîn (m. 1908) se spécialise dans la défense de la femme. Mais c'est Rachîd Rîdha (m. 1935) qui recueille et développe le message réformiste de 'Abduh en fondant la revue *Al-Manâr* dès 1899. Il fait preuve d'un esprit ouvert, mais plus dogmatique, plus systématique que celui du « Maître ». Ses positions rappellent le rigorisme hanbalite en matière d'orthodoxie. Cette même ligne réformiste est introduite en Algérie par Ibn Bâdis (1889-1940) animateur du *Chihâb* et Bachîr Ibrâhimi animateur d'*Al-Basâ'ir* ; en Tunisie par Tahar Ben Achour ; au Maroc par 'Allâl al-Fâsî dont la pensée vigoureuse et agile dépasse les limites de l'Islam et du nationalisme marocains. On voit ainsi s'affirmer une relation étroite entre le succès de l'idéologie réformiste traditionaliste – les *salafiyya*, partisans d'un retour à la Norme ancestrale des pieux Anciens – et la pression croissante de l'Occident. L'association des *'Ulamâ'* d'Algérie est fondée en mai 1931, un an après la célébration du Centenaire de la conquête ; en 1928, Hasan al-Bannâ' fonde, en Égypte, l'association des *Frères musulmans* qui radicalisent les thèmes religieux des *salafiyya* et ne font aucune concession au modernisme. « L'Islam est dogme et culte, patrie et nationalité, religion et État, spiritualité et action, Qur'ân et sabre », énonce péremptoirement Al-Bannâ'. Dangereux amalgame qui tue d'un même coup la raison scientifique et la Parole de Dieu !

Pourtant, c'est le discours des *Frères* qui mobilise le plus sûrement la sensibilité des masses, comme jadis et naguère celui des sermonnaires et conteurs populaires, des missionnaires ismaéliens, des saints locaux. Avant de parler de fanatisme aveugle et d'activisme forcené, il convient de percevoir les raisons d'une adéquation entre un mode d'expression, un contenu de pensée, une forme d'action et une situation psychosociale. C'est un fait, en effet, que pendant les années 1930, en Égypte, un vaste public réclame et consomme avidement une littérature religieuse. C'est alors que des champions avérés du modernisme comme Tâhâ Ḥusayn, Haykal, 'Aqqâd... se mettent à célébrer « le génie » du Prophète et des Compagnons, les valeurs de Justice, de Fraternité, de Démocratie... de l'Islam. Ce revirement prouve que l'option rationaliste de la pensée arabe contemporaine demeure sujette aux retours offensifs de l'affectivité.

L'accentuation traditionaliste et intégriste du mouvement réformiste n'est pas seulement due à l'essor, dans les villes et les villages, d'une conscience populaire pour qui l'Islam règle la vie quotidienne sous les formes d'un culte, d'une éthique, d'une symbolique, d'une culture ; elle est également corrélative des hardiesses parfois prématurées ou maladroites des occidentalistes. Les voyageurs et étudiants qui revenaient de Londres ou de Paris se hâtaient d'introduire les modèles culturels, l'esprit scientifique de l'époque victorienne et de la III[e] République. En outre, les Syro-Libanais – notamment les chrétiens – s'engagent avec plus de détermination encore que les Égyptiens, dans la voie occidentale pour lutter contre le despotisme ottoman. Les Yâziji et les Bustânî ont ainsi accompli un travail linguistique et littéraire qui attire l'attention sur le problème crucial de l'arabisation ; les écrivains de l'exil *(Mahjar)*[1], comme Jabrân Khalîl

1. Principalement des Libanais émigrés en Amérique où ils forment encore aujourd'hui d'importantes colonies.

Jabrân (1883-1931), ont acclimaté des thèmes romantiques qui s'accordent avec la sensibilité du lecteur arabe (nostalgie du pays natal, de la perfection perdue, révolte contre l'injustice, la privation...). Parallèlement aux revues réformistes, les Libanais lancent des périodiques dont certains vont assurer, pendant plus d'un demi-siècle, la présence d'un rationalisme militant. Butrus al-Bustânî (1819-1883) crée *Al-Jinân* qui paraît de 1870 à 1886 ; Ya'qûb Sarrûf (1852-1927) fonde *Al-Muqtaṭaf* en 1876 à Beyrouth ; la publication en est poursuivie au Caire de 1888 à 1953 ; Jirjî Zaydân (1861-1914) lance *Al-Hilâl* en 1892. Dans le climat libéral de la *Nahḍa*, les revues et journaux de toutes tendances se multiplient et favorisent le développement de polémiques politico-religieuses, de controverses scientifiques, d'essais critiques et littéraires d'une grande portée éducative. On ne saurait exagérer ce rôle de la presse dans l'ouverture au monde extérieur, la transposition d'un goût et d'une attitude intellectuelle typiques de la bourgeoisie occidentale. Les écrivains et les essayistes les plus en vue entre 1900-1950 ont été des journalistes au meilleur sens du terme. C'est là un trait distinctif de la *Nahḍa* par rapport à la *Thawra* : à partir de 1952, les organes de presse de la période précédente disparaissent un à un (cf. *Al-Risâla* lancée en 1933 ; *Al-Balîgh* en 1924 ; *Al-'Usûr* en 1927 ; *Al-Majalla-l-jadîda* en 1929, etc.).

Avec *Al-Muqtaṭaf* s'affirme une équipe particulièrement audacieuse. Chibli Chumayyal (1860-1916), Salâma Mûsâ (m. 1958), Ismâ'îl Mazhar se font les champions des idées évolutionnistes de Darwin et Spencer alors que le débat sur la science et la religion est à l'ordre du jour. Leur but est précisément de tracer une frontière nette entre la connaissance positive et le domaine du sacré. Farah Anṭûn (1874-1922), animateur de la revue *Al-Jâmi'a*, renforce ce courant en traduisant la *Vie de Jésus* de Renan. Il provoque une célèbre controverse avec 'Abduh sur l'Islam et le Christianisme. On a là un exemple des

malentendus provoqués par la reprise trop naïve d'une culture dont on ignorait la véritable genèse historique et la fonction idéologique. Après 1952, certains survivants feront une autocritique ; mais déjà, dans les années 1930, une controverse s'est engagée à diverses occasions, sur les inconditionnels de l'occidentalisme et la recherche de l'« authenticité, de l'ancestralité » *(asâla)* arabo-islamique.

Ṭâhâ Ḥusayn lui-même n'a pas échappé aux polémiques nées de cette opposition. Grâce à sa longévité (1889-1973) et à une personnalité d'une rare richesse, il a pu édifier une œuvre qui rassemble à elle seule tous les thèmes de la *Nahḍa*. Forger une prose arabe simple et efficace ; imposer un style qui ne cède ni au purisme, ni au laxisme ; soumettre le legs du passé à un examen critique pour renouer avec l'oublié, dénoncer les travestissements, rétablir les justes perspectives historiques ; fonder un goût arabe à l'aide des grandes œuvres arabes classiques et des chefs-d'œuvre étrangers (penseurs et écrivains grecs anciens ; créateurs occidentaux) ; diffuser par l'instruction publique, un mode d'intelligibilité rationnel qui élimine les superstitions, les répétitions pieuses, sans oblitérer la personnalité arabo-islamique : ce programme mesuré est développé inlassablement avec des concessions parfois trop marquées tantôt pour l'occidentalisme, tantôt pour l'émotion religieuse.

Aḥmad Amîn (1887-1954), auteur d'une histoire de l'Islam classique qui s'est vite imposée dans toutes les universités, Kurd 'Alî (1876-1953), fondateur de l'Académie de Damas, historien et essayiste, Al-'Aqqâd (1889-1964), poète, critique et historien, Al-Mâzinî (1890-1949), Zayyât (1885-1968), Zakî Mubârak (1891-1952), Ḥusayn Haykal (1888-1956), Maḥmûd Taymûr (1894-1973), Tawfîq al-Ḥakîm (1898-), Mikhâ'il Nu'ayme (1889-), etc., ont tous servi, avec des talents divers, les mêmes objectifs que Ṭâhâ Ḥusayn. Ils attestent l'unité et la fécondité d'une génération attachée avec sérieux, géné-

rosité de cœur et d'esprit, persévérance, à une œuvre de restauration et d'instauration, de réhabilitation et d'habilitation, d'éducation et de diffusion. Voilà pourquoi il serait vain et injuste de vouloir séparer dans leurs travaux, littérature au sens d'écriture à visée esthétique et pensée à visée conceptualiste et théorique. Les animateurs de la *Nahḍa* font penser à ceux de la philosophie des Lumières qu'ils ont d'ailleurs admirés : tout en restant fidèles au goût classique, ils cherchaient à rendre accessibles au plus grand nombre les nouvelles conquêtes de l'esprit. Il fallait, pour cela, recourir à tous les genres, tous les cadres, tous les procédés d'expression : la monographie érudite, la synthèse savante, l'article de vulgarisation ou de polémique, le dictionnaire, l'autobiographie, la nouvelle, le roman, la pièce de théâtre, l'éloquence politique et religieuse, l'essai moral et apologétique. L'écriture de la *Nahḍa* rappelle aussi celle de l'*adab* ancien : elle vise à instruire en séduisant, en ébranlant plus ou moins la sensibilité. La prédominance de celle-ci est soulignée par l'omniprésence et la puissance d'envoûtement que conservent, durant la période, la poésie et la musique.

L'on comprend, dans ces conditions, comment la nécessité de relever, dans l'immédiat, les multiples défis de la modernité, a détourné la pensée arabe d'une tâche plus essentielle : lever les obstacles épistémologiques qui l'empêchent de dépasser, à la fois, les limites de l'intelligibilité arabo-islamique classique et celles de l'humanisme formel occidental. Nous allons voir que la *Thawra* – autant qu'il est permis d'en juger présentement – accentue le divorce entre la pensée critique (toujours inactuelle dans certains domaines) et la pensée idéologique de la classe politique dont dépendent toutes les orientations nationales.

III. – Les orientations de la « Thawra »

Le concept de *thawra* a servi dès le XIX[e] siècle à valoriser, dans le sens des « droits de l'Homme et du Citoyen », les révoltes syro-libanaises contre le régime ottoman, puis le mouvement dirigé par Ahmad 'Arâbi en 1881, en Égypte. On a d'abord employé en arabe, les mots *jumhûr*, *hukûma jumhûriyya*, *'âmmiyya* (= république, Commune). En 1933, H. Haykal publie un recueil d'articles sous le titre *Révolution de la littérature*. Mais c'est à partir de la prise de pouvoir par les « Officiers libres », en Égypte (23 juillet 1952) que *thawra* reçoit un usage de plus en plus envahissant. Nasser lui-même a défini les lignes de force du concept dans sa célèbre *Philosophie de la Révolution*. L'opuscule définit l'orientation fondamentale d'une action politique qui va effectivement se traduire par d'éclatantes victoires et de graves échecs. Parallèlement aux péripéties historiques suscitées, conduites, ou subies par le *Za'îm*, puissamment orchestrées dans le monde arabe par les appareils de formation idéologique, une autre expérience révolutionnaire d'inspiration identique se déroule en Algérie. Après la guerre des six jours, la « révolution palestinienne » s'efforce de recueillir l'héritage positif du nassérisme triomphant et de la « révolution algérienne ». On parle volontiers, alors, de « révolution arabe ».

Peut-on parler pour autant, d'une *pensée arabe révolutionnaire* ? La question s'impose à tout observateur du monde arabe contemporain ; mais il est sans doute trop tôt pour proposer une réponse acceptable. Des évolutions spectaculaires sont en cours ; elles donnent lieu surtout à des descriptions rapides dans le cadre de l' « histoire immédiate ». Du point de vue de l'historien de la pensée, il convient de rappeler l'importance décisive que prennent, dans la phase de la *Thawra*, les conditionnements réciproques entre langue, pensée et histoire. C'est

que, pendant cette même période, la pensée occidentale a connu des mutations qui rejettent, dans l'historique, le travail accompli au cours de la *Nahḍa*. La crise de civilisation qui, en Occident, accompagne la décolonisation et l'industrialisation accélérée, est aussi une crise de croissance : de ce fait, la distance entre la pensée arabe et la pensée occidentale s'est accrue d'autant plus que la première est presque entièrement mobilisée par les luttes politiques et les problèmes pratiques du développement. Or, si le développement est un phénomène social total, il est dangereux de différer trop longtemps une relecture critique de tout le passé arabo-islamique ancien et récent, à la lumière des exigences changeantes de la connaissance scientifique.

Que s'est-il passé, en effet, depuis 1950 ? Quel a été l'apport de la pensée à la « Révolution arabe » ? Et, inversement, quelles sont les limites que le climat révolutionnaire a imposées à la pensée libre et gratuite, c'est-à-dire non pas désengagée, mais vouée à la recherche inconditionnelle du *sens* ?

1. **Une idéologie de combat.** – L'idéologie exprime la façon dont une classe sociale, ou une communauté nationale, perçoit ses rapports avec ses conditions d'existence. Ce mode d'exercice de la pensée prédomine dans les moments d'effervescence sociale et politique. Il a une fonction de masque et de dévoilement à la fois : il consiste, en effet, à réduire la complexité du réel historique, sociologique, psychologique à un ensemble de propositions plus ou moins cohérentes, destinées à mettre en valeur et à légitimer les objectifs d'une action collective. Il s'agit moins de saisir le réel objectif – comme s'y efforce la pensée scientifique – que de transformer des conditions d'existence jugées insupportables en conditions idéalisées pour être plus désirables.

La situation coloniale a favorisé partout, dans le monde arabe, l'expansion d'une idéologie de combat au

détriment de la pensée scientifique. L'évolution atteint un seuil précisément vers 1950. Il se produit alors un changement d'équilibre entre les groupes sociaux. Dans les grandes villes favorisées par la colonisation, une infime « élite » ; cumulant le plus souvent les avantages de la classe possédante traditionnelle et ceux de la culture moderne, accepte avec plus ou moins de réserves d'entrer dans un système qu'elle espère démocratiser. Dans les villes traditionnelles (Fès, Tlemcen, Constantine, Le Caire, Damas...), la résistance à la pénétration étrangère, au nom des valeurs arabo-islamiques, se mue en une revendication nationaliste lorsque la paupérisation des masses villageoises et rurales, la pression démographique des couches urbaines en proie au désœuvrement fournissent les forces sociales indispensables à la lutte de libération. Isolés et bientôt discrédités, les réformistes occidentalistes doivent s'effacer ou rejoindre la bourgeoisie traditionnelle pour encadrer les masses populaires mises en mouvement. Sincèrement ou tactiquement, la plupart ont préféré rebrousser chemin, car la pensée occidentale, telle que l'avaient assimilée et appliquée les hommes de la *Nahḍa*, révélait son incapacité à maîtriser les problèmes nés de la rencontre entre, le phénomène colonial et les vieilles sociétés arabo-islamiques.

La lutte de libération nationale ne s'achève pas avec la reconquête de la souveraineté politique ; elle se prolonge dans l'effort de construction nationale de sorte que l'idéologie de combat – c'est-à-dire essentiellement l'*alliance sacrée* entre toutes les classes sociales sous la direction d'une classe politique issue partiellement des rangs des combattants – conserve sa priorité sur d'autres types d'exercice de la pensée. Les luttes sociales sont d'autant plus facilement différées que les classes en présence sont en voie de formation, ou de restructuration. En outre, la pression de l'impérialisme continue de s'exercer avec une telle évidence – plus politiquement (problème palestinien) qu'économiquement désormais – qu'elle four-

nit aux discours officiels un thème toujours actuel et rentable.

Quel est le contenu de cette idéologie qui galvanise tant d'énergies et comment fonctionne-t-elle ?

Les *'Ulamâ'* d'Algérie avaient lancé un slogan significatif : « L'Islam est notre religion, l'arabe est notre langue, l'Algérie est notre patrie. » Cette formule résume parfaitement les aspirations permanentes de tous les peuples qui se sentent arabes et musulmans. La *Thawra*, cependant, a tendance à mettre l'accent sur l'arabisme pour éviter la dispersion de la vision panislamiste. Mais, en même temps, une identification abusive s'opère entre arabisme et Islam. Comme au temps de la *shu'ûbiyya*[1] à Bagdad, on répète volontiers que Dieu a choisi de s'exprimer en arabe par l'intermédiaire d'un prophète arabe. Le legs culturel arabe *(al-turâth)* englobe l'Islam et constitue le bien commun de la Nation arabe. Un autre slogan célèbre proclame : « Une seule Nation arabe attachée à une mission éternelle. » Autrement dit, chaque pays arabe constitue une patrie historique qui ne peut atteindre sa plénitude qu'en partageant les préoccupations et les idéaux de la Nation arabe. Celle-ci est la patrie spirituelle, le lieu de ressourcement, le principe d'autofondation, le sujet de fierté, le ressort toujours tendu des volontés d'unification (cf. RAU ; Égypte-Libye ; Grand Maghreb). Dans l'attente de l'unité souhaitée de façon latente par tous les Arabes et explicite par certains dirigeants, des convergences se produisent entre les « orientations nationales » retenues dans chaque patrie historique. Partout, l'arabisation est plus que jamais à l'ordre du jour ; il faut non seulement continuer l'œuvre de restauration et d'habilitation commencée par la *Nahḍa* (éditions de textes classiques, traductions, enseignement, créations artistiques...), mais accentuer la défense de

1. Affirmation d'une personnalité iranienne face à l'arabisme au VIII[e] siècle.

l' « authenticité », de la « spécificité » des valeurs arabo-islamiques contre l' « invasion intellectuelle » de l'Occident. Cette politique est mise en œuvre par les ministères de l' « enseignement originel », de l' « orientation nationale », de la culture, de l'information...

Dans cette perspective, la reviviscence d'un Islam populaire – au sens où l'on parle de démocratie populaire – avec la multiplication des mosquées, des associations de bienfaisance et même des confréries, doit être interprétée comme un facteur d'accélération de la formation idéologique. En effet, ces initiatives « religieuses » sont contrôlées par l'État : elles s'insèrent dans une pratique politico-économique qui leur confère surtout une fonction sociale (aide aux déshérités, lieux de consolidation de la solidarité sociale, de l'engagement national) et psychologique (évacuation des angoisses, des peurs, des révoltes, des haines, des convoitises, des dévouements... par le culte et le langage religieux). La littérature de même que quelques sondages de sociologie religieuse, confirment ce détournement de la fonction proprement spirituelle de la religion vers une fonction séculière et idéologique. Il y a divorce entre la religiosité des masses encore sensibles à l'espérance eschatologique et la pensée laïcisée des intellectuels, si bien que la première ne reçoit guère – comme dans la période classique – son expression adéquate. Tout au plus demande-t-on à l'Islam de servir de recours contre la dégradation des mœurs, l'imitation de l'Occident, les inévitables déséquilibres qu'entraîne toute industrialisation sérieuse ; ou encore de légitimer les luttes contre l'impérialisme et l'adoption du socialisme. On a souvent noté l'insuffisance, voire l'absence d'une recherche théologique qui renoue avec l'âge où une vigoureuse pensée islamique soutenait de sa forte armature tous les niveaux de manifestation de la vie de la cité.

Tous les Arabo-Musulmans ressentent la nécessité d'une telle recherche qui restaurerait un regard réelle-

ment *islamique* sur l'histoire présente et le devenir du monde. Mais les esprits capables de s'y atteler éprouvent le besoin tout aussi vital d'assimiler les courants et les schèmes de pensée qui, croit-on, ont assuré les triomphes arrogants de l'Occident. Ainsi s'explique le prestige du modèle socialiste de développement défendu par Michel Aflaq – fondateur du parti *Ba'th* – dès 1946, puis par Nasser, les animateurs du FLN algérien et, de façon plus éphémère, par Ben Salah en Tunisie.

Il faudrait de longs développements pour montrer comment le concept de socialisme est devenu aussi envahissant que celui d'arabisme dans la pensée arabe actuelle. Retenons l'essentiel : l'acclimatation de la pensée socialiste dans des pays comme l'Irak, la Syrie, l'Algérie se poursuit simultanément à deux niveaux : celui de l'action économique et sociale en vue de transformer les structures de la société traditionnelle ; celui de l'explication idéologique en vue de légitimer les transferts de propriété, les substitutions de valeurs nouvelles à des normes plus ou moins sacralisées par le temps. Les campagnes de formation des masses confiées aux étudiants, aux militants du parti, aux organes officiels d'information, implantent dans les esprits, des critères « positifs » d'interprétation des faits humains : entendons une éthique de l'égalité de tous les citoyens dans la tâche de libération et de construction de la Nation arabe. Cette vision est élaborée à l'aide de propositions simples, fonctionnelles, prélevées dans les écrits et les expériences socialistes les plus crédibles, corroborées par des exemples islamiques. Elle soulève d'autant plus aisément l'enthousiasme des masses qu'elle promet un Avenir de Justice à l'instar des vieux millénarismes et mahdismes qui ont enfiévré jusqu'ici les consciences collectives. L'étude des socialismes arabes contemporains ne peut, en effet, rendre compte de la complexité des phénomènes engagés qu'en s'ouvrant à la problématique proposée par H. Desroches dans sa *Sociologie de l'espérance*. Une telle

recherche donnerait un éclairage utile à la *praxis* de plus en plus bouleversante imposée partout par la révolution agraire ou industrielle ; en outre, elle ouvrirait à la pensée arabe des perspectives nouvelles sur les méthodes et les moyens qui permettraient de mieux articuler l'inévitable recours à l'idéologie et les droits imprescriptibles de la pensée critique.

Pour mieux définir les droits et les tâches de la pensée arabe contemporaine, il est nécessaire de comprendre, au préalable, comment fonctionne l'idéologie de combat. Celle-ci ne se réduit pas à l'expansion de schèmes socialistes de stricte obédience ; même dans les régimes qui restent attachés à la monarchie (Arabie, Jordanie, Maroc) ou se réclament d'un certain libéralisme (Liban, Tunisie), un socialisme diffus s'impose à la pensée des jeunes et des masses laborieuses. Les différences portent surtout sur la structure des organismes de décision et de direction, ainsi que sur l'intensité de l'affirmation révolutionnaire. Partout, les acteurs idéologiques font partie de la classe politique où se recrutent – à quelques exceptions près – les membres de la classe dirigeante : ministres, animateurs du bureau politique, du conseil de la révolution, du parti ; titulaires des grands services de l'exécutif, ossature des rédactions de la presse écrite et parlée. Un homme incarne généralement le pouvoir d'instance ultime : il s'agit de chefs héréditaires (rois) ou « historiques », porteurs de valeurs traditionnelles et sûrs de traduire les aspirations permanentes des masses populaires. Pour exercer sa compétence-droit de regard et sa compétence-décision, la classe dirigeante fait place à la compétence-savoir de quelques intellectuels qui se muent, alors, en technocrates sans adhérer forcément à tous les postulats de l'idéologie officielle. Ainsi se tissent des liens de solidarité entre tous les appareils d'encadrement des masses : militants chargés de la formation politique et du maintien de la rectitude idéologique, police, armée, administration, intellectuels intégrés. La diffusion de

l'idéologie se poursuit non seulement à l'aide des *mass media*, mais aussi à l'occasion des célébrations, des commémorations, des rassemblements politiques ou religieux, des inaugurations, etc. Il n'y a pas encore d'enquête précise qui permette d'évaluer à quel point l'usine, le local syndical, la cellule du parti, la caserne remplacent ou concurrencent les lieux traditionnels d'échanges et d'élaboration de l'opinion publique : mosquée, souk, café, place du village... Dans les deux cas, cependant, on assiste à une transformation radicale des rapports entre culture savante et culture populaire. Nous avons vu comment la pensée classique enseignait avec constance la nécessité de tenir les masses à l'écart des recherches intellectuelles réservées à l' « élite ». La situation contemporaine se caractérise, au contraire, par la confluence de deux niveaux de culture dans un même langage idéologique : la culture populaire s'éloigne de ses modes de réalisation mythique, tandis que la culture savante renonce aux approfondissements du sens (cf. pensée classique) pour mieux accompagner les luttes d'émancipation.

Ce primat de la pensée, engagée dans l'histoire vécue par les collectivités, s'affirme non seulement dans les essais, mais davantage encore dans la littérature : la nouvelle poésie, le roman, le théâtre et – avec moins de réussites – le cinéma expriment l'angoisse, l'impatience, le mal de vivre, l'irrépressible révolte, les refus, les exigences... exacerbés partout par la conjonction de deux nécessités : il faut maintenir l'Union sacrée de tous les citoyens pour poursuivre l'œuvre de libération (cf. l'impact considérable du problème palestinien sur toute la conscience arabe) et de construction nationales ; mais, simultanément, il faut intensifier la lutte contre les structures socio-économiques désuètes et des tabous insupportables (cf. notamment l'immense problème de l'émancipation des femmes).

Devant cet enchevêtrement des difficultés, les sommations accumulées d'un monde en crise de civilisation et

de sociétés arabo-islamiques ébranlées jusque dans leurs fondements les plus fermes, l'opinion publique réclame des solutions *arabes* et *islamiques*. Voilà pourquoi les concepts clés demeurent l'authenticité (*Al-Asâla* : titre d'une revue publiée par le ministère algérien des Affaires religieuses), la *spécificité* des situations *nationales* et, plus généralement, de la Nation arabe. Pour conserver une large audience, les militants marxistes sont contraints de soumettre leurs postulats philosophiques et leur langage internationaliste à des impératifs conjoncturels et locaux. Les réactions suscitées par les écrits – au demeurant fort maladroits – d'un Sâdiq al-'Azm prouvent à quel point il est dangereux de vouloir casser – sous prétexte de libération – les ressorts affectifs de l'âme collective. Des fragments de la pensée marxiste parviennent à s'insérer dans l'écriture arabe tant littéraire qu'idéologique ; mais il reste périlleux de s'affirmer ouvertement marxiste face aux courants socioculturellement très puissants qui imposent partout une expression intégriste de l'Islam. Plusieurs facteurs expliquent la suprématie grandissante du discours islamique : signalons la nécessité d'encadrer idéologiquement des multitudes humaines qui ne peuvent interpréter leur existence fiers des formes *a priori* de la sensibilité et de l'intelligibilité islamiques ; l'irrépressible volonté des Arabo-Musulmans de retrouver leur gloire passée ; la conjonction actuelle du phénomène des pétrodollars et du vieux désir, alimenté par les religions révélées, de répandre, dans le monde, la vérité divine.

Il faudrait citer ici tous les essayistes, les prédicateurs, les enseignants qui participent à des degrés et avec des compétences variées, à l'élaboration d'une vision arabo-islamique de l'histoire et du monde. C'est dire que, pour rassembler les fragments constitutifs de cette vision, il faut s'adresser aux essais, aux manuels scolaires, aux discours officiels, aux chartes-programmes (cf. charte de l'Union socialiste égyptienne ; charte du FLN algé-

rien, etc.), aux journaux, aux revues. Parmi celles-ci, mentionnons : *Al-Hilâl* qui bat le record de la longévité, *Al-Tali'a, Al-Majalla, Al-Adâb, Al-Mawâqif, Al-Ma'rifa, Souffles, Al-Fikr, Al-Hidâya, Al-Asâla, Al-Thaqâfa, Al-Aqlâm*, etc.

Décrire avec sérénité, comme on vient de le faire, les conditions d'exercice, les postulats et les thèmes de la pensée arabe actuelle, ne suffit pas à faire pressentir les richesses latentes non encore exprimées, ou insuffisamment exploitées de cette pensée. Il reste donc à se demander jusqu'à quel point l'emprise de l'idéologie officielle limite les *droits* d'une pensée critique et la détourne de ses tâches primordiales.

2. **Les droits et les tâches d'une pensée arabe critique.** L'indéniable vitalité de la pensée arabe actuelle ne doit pas dissimuler de graves insuffisances et de réels dangers. Il faut bien comprendre, en effet, que les idéologies modernes tendent à prendre le relais des religions traditionnelles puisqu'elles revendiquent non seulement le monopole du discours *vrai* sur l'homme, mais la capacité d'engager le destin historique de l'humanité en liant strictement théorie et *praxis*. Il ne suffit pas d'opposer – comme le font bien des essayistes – un Islam « authentique », une arabité « spécifique » au marxisme athée : une telle distinction est sans doute rentable tant qu'on s'en tient au niveau des campagnes d'explication idéologique ; mais elle est irrecevable du point de vue de l'investigation philosophique.

On ne peut même pas dire que les sociétés arabo-islamiques vivent une phase historique spécifique : tous les problèmes qu'elles affrontent avec une intensité accrue depuis les années 1950, ont été déjà posés, vécus et le sont encore dans les sociétés occidentales dont bien des analystes oublient qu'elles ont été, elles aussi, chrétiennes, paysannes, montagnardes, traditionalistes, attardées, etc. Cela veut dire que, s'il y a des décalages historiques évi-

dents entre les deux types de société, si on trouve de part et d'autre des structures socio-économiques, des rythmes d'évolution et des univers sémantiques différents, *la question des droits et des tâches de la pensée critique est fondamentalement la même*. Une pensée critique arabe doit conquérir ses droits et imposer ses démarches par une lutte appropriée tout comme cela s'est produit, en Occident, et de façon continue, depuis le XVI[e] siècle.

Conquérir ses droits ne veut nullement dire pratiquer une contestation systématique de l'idéologie officielle, ou du legs culturel ancien ; il s'agit plutôt de dépasser le climat où les autocensures et les conformismes font plus de tort que la censure organisée. L'entreprise est malaisée, car le discours critique est forcément anticipateur, donc non *fonctionnel* tant que prédominent des cadres socio-culturels archaïques de la connaissance. La pensée idéologique jouit ici d'un avantage considérable sur la pensée critique ; mais il y a là une raison supplémentaire de montrer que si l'idéologie de combat remplit une fonction psychosociale indispensable, elle ignore – quand elle ne dénature pas – la fonction cognitive.

Des voix arabes commencent à se faire entendre dans le sens que nous indiquons : nous pensons surtout aux historiens qui appliquent au passé arabo-islamique les règles modernes de l'investigation historique. Mais le nombre de chercheurs vraiment libérés de « la thématique historico-transcendantale » (cf. usage des concepts d'origine, genèse, évolution, influence, tradition, sens, génie, etc.) demeure insuffisant si l'on considère l'ampleur et la complexité des domaines qui restent à explorer. Il n'y a surtout que des disciplines, comme la linguistique, la sociologie, la psychologie, l'ethnologie, l'anthropologie qui ont modifié le regard de l'historien et élargi ses curiosités, elles commencent seulement à être pratiquées en langue arabe. Et l'on entend déjà objecter que ces sciences, élaborées en terrain occidental, imposent des problématiques étrangères à l'exemple arabo-

islamique ! On peut effectivement déplorer des essais d'application maladroits ; mais les errements sont inévitables tant que les enseignements secondaire[1] et supérieur feront prévaloir les postulats théologiques ou idéologiques sur les exigences de l'épistémologie critique.

La place nous manque pour décrire ici avec précision les tâches pratiques qu'implique pour une pensée arabe critique, le nécessaire dépassement de l'idéologie de combat. Nous rappellerons seulement les orientations principales qui commencent à retenir l'attention.

Le Coran est le point de départ obligé de toute reprise critique du passé arabo-islamique. Ce recours se justifie, certes, d'un point de vue musulman ; mais il s'impose davantage du point de vue de l'historien qui cherche à comprendre la formation de l'univers islamique et du philosophe qui réintroduit l'éternelle *question du sens* à la lumière des conditions nouvelles de l'existence humaine. On ne peut s'en tenir, en effet, aujourd'hui, à la pieuse répétition des « vérités » révélées en Arabie au VII[e] siècle et présentées, depuis, comme à la fois définissables, utilisables et transcendantes. On a vu comment le *fait coranique* s'est mué en *fait islamique* dont l'importance politique, sociale, économique, culturelle n'a cessé de s'affirmer jusqu'à nos jours. Dès lors, le problème nouveau pour la pensée arabe est celui de l'historicité de la Vérité révélée, ou, si l'on veut, celui de l'interaction depuis 622 entre Révélation, Vérité et Histoire. Problème inévitable comme le prouve l'exemple de la pensée chrétienne qui commence seulement, il est vrai, à prendre au sérieux la critique philosophique d'un Nietzsche[2].

S'ouvrir à une telle problématique, c'est traiter la langue, l'histoire et la religion comme des *lieux (topoi)* privilégiés d'une philosophie *arabe* moderne, alors que

1. Cf. O. Carré, *Enseignement islamique et idéal socialiste*, Beyrouth, 1974.

2. Cf. P. Valadier, *Nietzsche et la Critique du Christianisme*, Éd. du Cerf, 1974.

ces trois instances de l'existence humaine sont plus que jamais utilisées par l'idéologie officielle comme de simples forces de rassemblement. Plusieurs thèmes se proposent, alors, à l'investigation historique qui doit toujours précéder – pour la conforter à l'aide de ses résultats – la réflexion philosophique. On énumérera sans ordre précis, les suivants : Quel a été le rapport de la conscience arabo-islamique au langage ? Y a-t-il eu, comme dans le *logos* grec, indivision entre pensée et langue, ou, au contraire, comme en Occident après Descartes, séparation entre le sujet pensant, le *Cogito* pur avec les « idées innées » et les choses extérieures désignées dans le langage ? Compte tenu de toutes les discussions des penseurs classiques sur la philosophie du langage (cf. Coran créé/incréé ; introductions aux traités d'*Uṣûl al-fiqh*, grammairiens), d'une part, des horizons nouveaux ouverts par la linguistique actuelle, d'autre part, comment doit se poser le problème du sens, de son expression, de sa transmission, de ses transformations ?

Quels sont les paradigmes existentiaux (= les cadres d'existence qui s'imposent à la conscience comme nécessaires et idéaux, organisateurs d'une conduite par laquelle l'homme justifie qu'il a été créé à l'image de Dieu) introduits par le Coran ? Comment se situent *historiquement* ces paradigmes par rapport à ceux de la Bible, des Évangiles, de la philosophie grecque, des autres religions ; *anthropologiquement* par rapport aux situations limites de la condition humaine qui est psychobiologique (vie, pensée, mort), historique (société, politique, économie), langagière (réel, expression, communication) ; *philosophiquement* dans la perspective de l'effort exténuant et jamais achevé pour expliquer (donc réduire) l'écart entre l'existence vécue (le mal, la culpabilité, l'échec, l'irréversible...) et l'existence rêvée (l'amour, le pur, l'innocence, le Désir d'éternité, la nostalgie de l'Être...) ? Quelle est l'histoire précise des paradigmes coraniques de l'existence : la parole prophétique ;

l'Économie du Salut ; moi / toi (mon prochain) / Toi (Dieu) / lui (le monde, l'autre non reconnu, non intégré comme acteur solidaire de mon histoire : cf. le traitement des « infidèles ») ; la création ; la légitimité ou commandement et liberté ; l'Autre Vie ou la Différence, etc. ? L'historiographie même moderne s'est intéressée jusqu'ici à l'histoire de surface, celle des « performances » politiques, économiques et culturelles ; elle commence seulement à considérer le devenir des structures profondes des consciences individuelles et collectives. C'est dire qu'ici la pensée arabe n'est guère devancée par la pensée occidentale : l'une et l'autre font, grâce à la pression de l'histoire, la cruelle découverte de leurs limites tant qu'elles prétendaient orgueilleusement, dogmatiquement (cf. les systèmes théologiques, ou la science positiviste) avoir le monopole de la Vérité ultime, universelle. Les théologies traditionnelles se sont développées comme des systèmes culturels d'exclusion, des stratégies de refus de tout ce qui est étranger à la Communauté (Église, *Umma*). Elles ont ainsi créé des obstacles épistémologiques qui rendaient *impensables* tous les problèmes libérés, aujourd'hui, par la pensée critique. Jusqu'à ce jour, les pensées juive, chrétienne, musulmane n'ont pas problématisé le phénomène de la révélation au-delà de leur clôture propre. L'exclusion réciproque de ces trois « traditions vivantes » a des conséquences jusque dans la pratique scientifique la plus récente : on note, en effet, une tranquille ignorance de l'exemple islamique dans la littérature pourtant foisonnante sur la religion, l'histoire, le langage, l'art[1]. C'est pourquoi les intellectuels arabes qui

1. Voir, par exemple, le peu de place accordé à l'Islam par M. Meslin, dans *Pour une nouvelle science des religions*, Le Seuil, 1974. L'islamologie n'occupe encore qu'une place marginale dans la pensée occidentale. Depuis les vingt dernières années, la lutte contre l'islam « intégriste » a engendré en Occident une idéologie de combat répondant à celle des « Musulmans », au point que l'étude scientifique des sociétés musulmanes et de l'islam comme humanisme, spiritualité, civi-

font confiance à cette littérature, ou ceux qui la négligent totalement, commettent la même erreur : ils omettent de soumettre les problématiques des sciences humaines à l'épreuve de l'exemple arabo-islamique et, inversement, d'appliquer à celui-ci toutes les méthodes validées par la recherche.

Si la pensée arabe en est arrivée au stade où de telles interrogations ne peuvent plus être éludées, c'est qu'elle a parcouru en un siècle environ, un chemin appréciable dans la découverte de la modernité. On ne peut équitablement parler de son retard sans tenir compte des désillusions qu'elle cumule au moment où elle a le plus besoin de confiance en elle-même : comme la pensée chrétienne, elle doit accepter le cheminement inverse de celui qui, pendant des siècles, a érigé en essences transcendantales des réalités transitoires ; comme la pensée profane, elle doit affronter l'homme dans sa positivité sans renoncer à développer les grands débats ouverts par le phénomène coranique.

lisation, s'en trouve souvent affectée depuis les années 1980, la production pléthorique sur l'islam politique et fondamentaliste a pratiquement éliminé les préoccupations et les enseignements de l'islamologie classique ; elle ignore aussi ce que j'ai défendu depuis les années 1970 sous le nom d'islamologie appliquée.

CONCLUSION

Trop de problèmes restent encore à poser, trop d'œuvres demeurent mal éditées, ou inédites, donc mal ou pas du tout étudiées pour qu'il soit possible de risquer un jugement d'ensemble sur la pensée arabe. Quoique trop rapide, notre survol a permis d'attirer l'attention sur les faits suivants :

1 / La pensée arabe a eu, avec le Coran, un départ fulgurant. Le Livre a ouvert des horizons si vastes, introduit des thèmes si denses, utilisé des moyens d'expression si exceptionnels qu'aujourd'hui encore il offre aux penseurs et aux chercheurs scientifiques d'inépuisables sujets à exploiter.

2 / L'expansion du fait islamique n'a réussi nulle part – pas même en Arabie – à éliminer totalement les réalités propres aux univers précoraniques. Il importe donc, dans chaque cas, de définir les modes particuliers d'articulation des faits locaux et du fait islamique lui-même ouvert à divers apports extérieurs.

3 / La pieuse concentration des esprits sur les deux Sources-Modèles (Coran et Conduite exemplaire du Prophète) a donné naissance, pendant les siècles d'élaboration, à une pratique cognitive proprement arabo-islamique (histoire, grammaire, philologie, critique du *hadîth*, *fiqh*, *Usûl*, herméneutique, langage mystique). Cette pratique d'abord attentive à l'action, au geste, à la parole, au témoignage, s'est très vite laissé gagner par les procédés de la pensée grecque surtout dans sa forme hellénistique : privilège de l'écrit, du conceptualisme, de la définition, des catégories, du raisonnement déductif... Du VIII[e] au X[e] siècle, la pensée arabe acquiert les principaux caractères et explore les grands problèmes communs à l'aire culturelle gréco-sémitique. Il est donc faux

de rejeter cette pensée dans un « Orient » totalement distinct de l' « Occident », comme le laisse encore croire une histoire tronquée « des progrès de la conscience occidentale ».

4 / Après une période de vive compétition entre « sciences religieuses » et « sciences rationnelles », la pensée arabe donne naissance à deux tendances nettement différenciées : une tendance rationaliste brillamment illustrée par Ibn Ruchd, recueillie et continuée par l'Occident ; une tendance plus ouverte aux puissances créatrices de l'imaginaire qui s'épanouit surtout « en Islam iranien ». Cette séparation a des causes historiques et sociologiques non encore élucidées ; plus fondamentalement, elle réfère à la vieille compétition (depuis au moins Aristote) entre *muthos* et *logos*, imagination et raison, donc à l'éclatement d'une conscience indivise : ce qui justifie, aujourd'hui, les efforts en vue d'un remembrement de la conscience.

5 / À partir du XI[e] siècle, les premières manifestations de la puissance européenne (croisades, commerce italien, reconquête espagnole) commencent à modifier les rapports de force économique et stratégique avec le monde arabe dont le destin est largement lié à celui du monde méditerranéen. Il importe de retracer avec soin une évolution *corrélative* qui s'est traduite, d'un côté, par une expansion continue sur tous les plans, de l'autre, par une grave dépression et des discontinuités qui n'ont pas eu la même ampleur dans tous les secteurs de l'existence sociale. La notion de « décadence » de l'Islam arabe doit être révisée dans ce sens.

6 / Le phénomène colonial a renforcé les facteurs de discontinuité notamment sur le plan de la pensée, aggravé les déséquilibres psycho-socio-économiques, exacerbé les tensions entre tradition et modernité sans fournir, en compensation, une pensée capable de surmonter ou seulement d'interpréter correctement les crises nées d'affrontements inégaux. La pensée occidentale sûre

d'elle-même, impérieuse, conquérante, ne reconnaîtra ses faiblesses et ne procédera à des rectifications qu'avec le triomphe des luttes de libération.

7 / Après la reconquête des souverainetés nationales, la pensée arabe aborde la difficile tâche de libération intellectuelle et culturelle, tâche inséparable de la promotion d'une économie moderne. Mais, en plus du problème palestinien qui continue de mobiliser beaucoup de ressources matérielles et d'énergies humaines, la pensée critique se heurte, dans chaque pays, à un ordre d'urgence des difficultés à surmonter : consolidation de l'État, sauvegarde de l'unité nationale, analphabétisme, pression démographique, promotion sociale des déshérités, contrôle des processus d'acculturation pour préserver l' « authenticité » de la personnalité arabo-islamique, etc. Et il faut faire face à ces situations nationales en une phase de crise généralisée de civilisation : la crédibilité de la science elle-même baisse à mesure que se dévoilent les insuffisances des modèles de développement, l'impuissance de la technologie à prévenir des échecs spectaculaires ou la carence politique des régimes qui s'en tiennent à des solutions conjoncturelles. Toutes ces données font que l'avenir de la pensée arabe est désormais lié au destin du monde[1].

1. Pour une mise à jour de la bibliographie depuis la 6e édition, voir les titres déjà cités, p. 10.

TABLE DES MATIÈRES

Préface 3

Chapitre I – **Le fait coranique** 11

I. Histoire critique du texte coranique, 12 – II. La notion de Parole de Dieu, 15 : 1. La structure des relations de personne, 16 ; 2. Le cadre spatio-temporel de la représentation, 18 ; 3. Les procédés littéraires, 19 – III. La fonction prophétique, 20.

Chapitre II – **La formation de la pensée arabe** 24

I. La vision musulmane traditionnelle, 25 – II. La genèse du fait arabo-islamique, 29 : 1. Cadrage historique des premières compétitions, 29 ; 2. Les premières discussions doctrinales, 32 ; 3. L'impact de la pensée grecque, 40 ; 4. La compétition sunnite/chiïte, 47.

Chapitre III – **La pensée classique** 50

I. Caractères généraux, 51 : 1. Une diversification et une spécialisation grandissantes, 52 ; 2. Un souci de systématisation et de synthèse, 53 ; 3. Une promotion des intellectuels, 54 ; 4. Une expansion de la logosphère arabe, 55 – II. Le système cognitif commun, 56 : 1. Cadres, horizons et méthodes de l' « adab », 56 ; 2. Les tensions éducatives dans la pensée classique, 60 – III. Écoles et thèmes, 63 : 1. La notion de « 'aql » dans le Coran, 64 ; 2. L'attitude traditionaliste, 66 ; 3. L'attitude rationaliste, 73 ; 4. L'attitude mystique, 78.

Chapitre IV – **Conservation, ruptures et résurgences** 81

I. Conservation des valeurs, 82 – II. Ruptures et résurgences, 87 : 1. Ruptures à l'égard du passé classique, 87 ; 2. Ruptures par rapport au monde environnant, 90.

Chapitre V – **L'irruption de la modernité** 92

I. Les nouvelles conditions d'exercice de la pensée arabe, 92 – II. Les orientations de la « Nahda », 100 – III. Les orientations de la « Thawra », 108 : 1. Une idéologie de combat, 109 ; 2. Les droits et les tâches d'une pensée arabe critique, 117.

Conclusion 123

Imprimé en France
par MD Impressions
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Septembre 2008 — N° 54 691